B II. 7.

18870

426

Neue oder anthropologische

Kritik der Vernunft.

von

Jacob Friedrich Fries.

Dritter Band.

HERZOGL. BIBLIOTHEK COBURG

Neue

oder

anthropologische

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Dritter Band.

Zweyte Auflage.

Heidelberg,
bey Christian Friedrich Winter.

1831.

Vorrede.

Diesen dritten Band, das heißt die Kritik der handelnden Vernunft, habe ich fast ganz unverändert gelassen. Jedoch nach seinen verschiedenen Abtheilungen aus verschiedenen Gründen. Die Untersuchungen des ersten und zweyten Buches entsprechen auch jetzt noch ganz meiner Ansicht von dem Zwecke der Kritik der handelnden Vernunft. In Rücksicht auf die Verbindung der Religionsphilosophie mit der Kritik der Aesthetik kann ich aber nicht das Gleiche behaupten. Wer in meinem System der Metaphysik die Paragraphen über die Metaphysik der religiösen Ansicht der Dinge genauer vergleichen will, wird finden, daß ich in der Kritik der in §. 106. gemachten Anforderung an die philosophische Aesthetik nicht vollkommen entsprochen habe, nämlich der Anforderung: nach-

zuweisen, wie sich die ästhetische Bedeutung in den Körperformen den Analogien gemäß ergiebt, nach denen der Geist sich selbst zwischen den Körperformen fühlt und andern Geist hinter den Körperformen zu errathen weiß. Er wird ferner finden, daß in der letzten Unterabtheilung „von der religiösen und ästhetischen Weltansicht," die genauere Verbindung der Glaubensideen mit den religiösen Gefühlsstimmungen und den ästhetischen Ideen nicht entwickelt und besonders der Lehre von der religiösen Symbolik und der philosophischen Metapher, entsprechend dem Verfolg des §. 106. im System der Metaphysik, keine Ausführung gegeben worden ist. Ich konnte aber diese Lücken hier nicht ausfüllen, ohne die ganze Darstellung der früheren Betrachtung wesentlich zu ändern. Dieses möchte ich aus vielen andern Gründen nicht thun, darum behalte ich mir die Ausführung dieser Lehren für die Darstellung der Religionsphilosophie selbst vor.

Inhaltsanzeige.

Erster Band.

Seite.

Vorrede zur ersten Auflage. . . . . IV—VIII

Vorrede zur zweyten Auflage. . . . IX—XXXI

Einleitung. . . . . 1—42

Kritik der erkennenden Vernunft.

Einleitung. §. 1—8. . . . . 43—60

Erstes Buch. Untersuchung des Erkennens überhaupt, der Sinnlichkeit und des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

Erster Abschnitt. Vom Erkennen überhaupt. . 63—84

a) Erkennen und Vorstellen im Allgemeinen. §. 9. 10.

b) Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand. §. 11.

c) Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit. §. 12. 13.

Seite.

Zweyter Abschnitt. Untersuchung der Sinnesanschauungen. . . . . 85—131

a) Die Theorie der Empfindung. §. 14—16.

b) Vom äußern Sinn. §. 17—20.

c) Vom Bewußtseyn und dem innern Sinn. §. 21—28.

Dritter Abschnitt. Untersuchung des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes. . . . . 132—202

a) Gedächtnißmäßiger und logischer Gedankenlauf. §. 29.

b) Vom Gedächtniß. §. 30. 31.

c) Von der Einbildungskraft überhaupt. §. 32.

d) Theorie der Wiederverstärkung der Vorstellungen durch Beygesellung. §. 33—36.

e) Von der productiven Einbildungskraft. §. 37—40.

f) Die Einbildungskraft in der Verbindung ihrer beyden Vermögen. §. 41. 42.

Zweytes Buch. Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seiner Form nach.

Einleitung. §. 43. . . . . 205—207

Erster Abschnitt. Beschreibung der logischen Erkenntnißweise. . . . . 208—231

a) Der Begriff. §. 44.

b) Das Urtheil. §. 45.

Seite.

c) Der Schluß. §. 46.

d) Die Wissenschaft. §. 47.

Zweyter Abschnitt. Theorie der Reflexion oder des Denkens. . . . . 232—314

a) Resultate aus dem Vorigen. §. 48—50.

b) Verstand und Vernunft. §. 51—54.

c) Von der Art, wie wir willkührlich vorstellen. §. 55.

d) Theorie der Vergleichung und Abstraction. §. 56—58.

e) Anwendung der Abstraction auf das Ganze unsers Vorstellens und Wissens. §. 59—64.

Dritter Abschnitt. Die Logik als philosophische Wissenschaft. . . . . 315—330

a) Analytische und synthetische Urtheile. §. 65.

b) Die Grundsätze der Logik und ihr System. §. 66. 67.

Vierter Abschnitt. Von der Idee der formalen logischen Vollkommenheit unsrer Erkenntniß. . . 331—371

a) Vollkommenheit der Erkenntniß. §. 68. 69.

b) Beweis, Demonstration und Deduction. §. 70.

c) Empirische und transcendentale Wahrheit. §. 71.

d) Theorie. §. 72. 73.

Fünfter Abschnitt. Die Ausbildung der Reflexion. . . . . 372—415

Seite.

a) Organisation des Reflexionsvermögens. §. 74—77.

b) Speculation und Induction. §. 78.

Von der Speculation. §. 79. 80.

Von der Wahrscheinlichkeit. §. 81.

Wissen, Meinen und Glauben. §. 82.

Von der Induction. §. 83.

Vom Irrthum. §. 84.

c) Die Theorie des Gefühls. §. 85.

Zweyter Band.

Seite.

Vorrede zur zweyten Auflage. . . . . V—VIII

Kritik der erkennenden Vernunft.

Drittes Buch. Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seinem Gehalte nach. Die Lehre von der vernünftigen Form der unmittelbaren Erkenntniß oder die Theorie der Einheit und Verbindung.

Einleitung. . . . . 3—15

1) Der Gehalt des logischen Gedankenlaufes besteht in den metaphysischen Erkenntnissen. §. 86.

2) Uebersicht des Ganzen der metaphysischen Erkenntnisse. §. 87.

Erster Abschnitt. Darstellung der obersten Gründe einer Theorie der Einheit und Verbindung in unsern Erkenntnissen.

Erstes Kapitel. Von der Einheit und Nothwendigkeit. . . . . 16—42

1) Von der Nothwendigkeit. §. 88.

2) Von der Einheit. §. 89.

a) Leitfaden zur Auffindung der nur denkbaren Verbindungen.

Seite.

b) Vom Schematismus der metaphysischen Grundbegriffe.

c) Das Ganze der metaphysischen Ueberzeugung für die menschliche Vernunft.

d) Die Aufgaben für die Deduction.

Zweytes Kapitel. Höchste Gründe einer Theorie der Selbstthätigkeit im Erkennen. . . . . 43—80

a) Einheit der vernünftigen Erkenntnißkraft. §. 90.

b) Die transcendentale Apperception. §. 91.

c) Die ursprüngliche formale Apperception. §. 92.

Anhang. §. 93—95.

Drittes Kapitel. Erste Entwicklung der Theorie der Vernunft. §. 96. . . . . 81—101

a) Die Formen der Erkenntniß a priori. §. 97.

b) Der Standpunkt der Reflexion oder das Bewußtseyn überhaupt. §. 98.

c) Das oberste Verhältniß in der Erkenntniß. §. 99—101.

d) Bestimmung des Gegenstandes durch die Erkenntniß a priori. §. 102.

Zweyter Abschnitt. Entwicklung der einzelnen Formen der Einheit in unsern Erkenntnissen.

Allgemeine Uebersicht. §. 103. . . . . 102—106

Erste Abtheilung. Deduction der nothwendigen Einheitsformen nach den vier speculativen Momenten. §. 104. . . . . 107—144

Seite.

1) Allgemeinste Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die vier Momente. §. 105.

2) Die Sinnesanschauung und die Bestimmung des Gegenstandes durch dieselbe. §. 106.

3) Die reine Anschauung und die Bestimmung der Gegenstände a priori durch dieselbe. §. 107. 108.

4) Das Denken und die Bestimmung des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit. §. 109. 110.

5) Die nur denkbaren Verbindungsformen und die Bestimmung des Gegenstandes a priori durch dieselben. §. 111. 112. 113.

Zweyte Abtheilung. Deduction der Principien für die Lehre von der Natur. §. 114—120. . 145—168

Dritte Abtheilung. Deduction der Principien für die Lehre von den Ideen.

Einleitung. §. 121. . . . . 169—180

1) Wie erkennt die Vernunft ihre eignen Schranken? §. 122.

2) Grenzen des Denkens und Erkennens. §. 123.

Erstes Kapitel. Deduction der Tafel aller transcendentalen Ideen. §. 124. 125. . . . 180—186

Zweytes Kapitel. Das Gesetz der transcendentalen Wahrheit oder objectiven Gültigkeit. §. 126—131. . . . . 186—213

Seite.

Drittes Kapitel. Die Welt der Ideen. §. 132
—134. . . . . 214—221

Viertes Kapitel. Die Idee der Seele. §. 135
—141. . . . . 221—254

Fünftes Kapitel. Die Idee der Freyheit.
§. 142—145. . . . . 255—272

Sechstes Kapitel. Die Idee der Gottheit.
§. 146—150. . . . . 272—293

Vierte Abtheilung. Deduction aller regulativen Principien für die endliche Vernunft.

Einleitung. §. 151. . . . . 294—297

Erstes Kapitel. Uebersicht aller regulativen Principien der Urtheilskraft. §. 152—155. 297—308

Zweytes Kapitel. Die hevristischen Maximen der Urtheilskraft. §. 156—157. . . 309—316

Drittes Kapitel. Die idealen Regulative.
§. 158—162. . . . . 316—342

Dritter Band.

Kritik der handelnden Vernunft.

Seite.

Vorrede zur zweyten Auflage. . . . . V—VI

Einleitung. §. 163. 164. . . . . 1—14

Erstes Buch. Untersuchung der praktischen Vermögen unsers Geistes.

Erster Abschnitt. Vom Gefühl der Lust und Unlust. . . . . 17—43

a) Gefühl der Lust und Unlust im Allgemeinen. §. 165—166.

b) Von der Lust am Angenehmen. §. 167—168.

c) Von der Lust am Guten. §. 169—170.

d) Theorie der Lustgefühle. §. 171—172.

Zweyter Abschnitt. Vom Vermögen der Vernunft zum Handeln. . . . . 44—60

a) Antrieb, Willkühr und Wille. §. 173—174.

b) Verständiger Entschluß. §. 175.

c) Das Können der Vernunft. §. 176.

d) Die Autonomie des Willens. §. 177.

Seite.

Dritter Abschnitt. Von den Trieben der menschlichen Vernunft. . . . . 61—84

a) Die Triebe im Allgemeinen. §. 178.

b) Der thierische Trieb. §. 179.

c) Der Trieb der Menschheit. §. 180—181.

d) Der Trieb der Persönlichkeit. §. 182—183.

Vierter Abschnitt. Theorie der handelnden Vernunft. §. 184—189. . . . . 85—110

Fünfter Abschnitt. Das Leben des menschlichen Geistes in der Vereinigung aller seiner Vermögen. . . . . 111—129

a) Allgemeine Uebersicht. §. 190.

b) Vom Temperament. §. 191.

c) Vom Charakter. §. 192.

d) Von der Gesundheit der Seele. §. 193—194.

Anhang. §. 195—201. . . . . 129—156

Zweytes Buch. Von der praktischen Philosophie.

Erster Abschnitt. Uebersicht der Deduction aller Principien der praktischen Philosophie. §. 202—204. . . . . 159—172

Zweyter Abschnitt. Von der praktischen Naturlehre oder Ethik in allgemeiner Bedeutung.

Einleitung. . . . . 173—185

Seite.

1) Sittenlehre und Tugendlehre; Politik und Rechtslehre. §. 205.

2) Von der Methode der Pflichtenlehre. §. 206.

3) Unterscheidung der Tugendlehre und Rechtslehre. §. 207.

Erstes Kapitel. Kritik der philosophischen Tugendlehre. §. 208—212. . . . . 186—213

Zweytes Kapitel. Kritik der philosophischen Rechtslehre. §. 213—214. . . . . 214—229

Dritter Abschnitt. Von der philosophischen Religionslehre oder der praktisch-idealen Ansicht der Dinge.

Einleitung. §. 215. . . . . 230—232

Erstes Kapitel. Von der Bestimmung des Menschen. §. 216—218. . . . . 232—245

Zweytes Kapitel. Vom Guten und Bösen. §. 219. . . . . 246—254

Drittes Kapitel. Von der Weltregierung. §. 220. . . . . 255—258

Drittes Buch. Von der Aesthetik.

Einleitung. §. 221. . . . . 261—266

Erster Abschnitt. Uebersicht der reinen ästhetischen Principien unsers Geistes. . . . . 267—294

a) Das reine ästhetische Urtheil. §. 222—223.

Seite.

b) Speculative ästhetische Form. §. 224—226.

c) Teleologische ästhetische Form. §. 227—229.

Zweyter Abschniit. Von der Schönheit oder der ästhetischen natürlichen Ansicht der Dinge. 295—321

a) Vergleichung des Schönen mit Reiz und Rührung. §. 230—231.

b) Schönheit und Vollkommenheit. §. 232—256.

Dritter Abschnitt. Von der Erhabenheit oder ästhetisch-idealen Ansicht der Dinge. . . . 322—340

a) Vom Erhabenen überhaupt. §. 237—238.

b) Das Mathematisch-Erhabene der Natur. §. 259.

c) Das Dynamisch-Erhabene der Natur. §. 240.

d) Vom Erhabenen der Kunst. §. 241.

Vierter Abschnitt. Von der schönen Kunst. . 341—380

a) Naturschönheit und Kunstschönheit. §. 242 bis 244.

b) Von der Unterhaltung. §. 245—246.

c) Von der religiösen ästhetischen Weltansicht. §. 247—251.

Kritik

der

handelnden Vernunft.

Einleitung.

§. 163.

Wollen wir uns orientiren, was uns für unsre doppelte Aufgabe der philosophischen Anthropologie und der Deduction aller philosophischen Principien aus dieser noch zu thun ist: so brauchen wir nur die Forderungen der drey Ideen der Wahrheit, Schönheit und des Guten zu vergleichen, von denen wir wissen, daß sie alle Philosophie beherrschen. Wir haben durch unsre bisherigen Untersuchungen eigentlich nur Bescheid gelernt, um die erste dieser Ideen, was Wahrheit sey, und wie diese in der Wissenschaft uns erscheine, näher das Gebiet des Guten und der Schönheit kennen zu lernen, ist uns also noch übrig. Aber eben für Schönheit und Güte besorgen uns Wahrheit und Wissenschaft nur die Grundlage, uns fehlt mit dem Thema der praktischen Philosophie immer noch die Hauptsache, für welche alles Vorhergehende, wiewohl eben in der Wissenschaft das Weitläuftigere, nur noch Vorbereitung ist.

Wir kennen das Gesetz der Wahrheit unsres Geistes; wir wissen wie unsre Vernunft unvermeidlich zur materiellen Welt als der äußeren Erscheinungsweise der Dinge gelangt, indem sie in aller ihrer Erkenntniß an den Sinn gebunden ist; wir wissen, daß neben dieser materiellen Ansicht die innere Erscheinungsweise der

Dinge nach der Erkenntniß des Lebendigen und des Geistes bestehen muß, daß wir aber dieses Innere mit dem Aeußeren der materiellen Welt nicht in einem System der Physik zu vereinigen vermögen, sondern daß die innere Erscheinung nur als ein beständiges Correlat der äußeren stehen bleibt, indem der Vereinigungspunct von beyden jenseit aller Erscheinung in dem Seyn der Dinge an sich liegt, welches wir nur durch die ideale Ansicht zu erreichen vermögen.

Unsre Erkenntniß geht von der Materie durch die Zwischenstufe des Lebendigen zum ewigen Seyn über. Das Leben und seine Welt legt sich an das äußere Materielle an, braucht dieses aber nur zum Boden, auf dem es ruht und an dem es sich bewegt. Mit unmittelbarer Klarheit sehen wir nur das innere Leben der eignen Vernunft, doch führt uns die Analogie noch nach bestimmten Begriffen zur Anerkennung der Gesetze des Lebendigen in der Gesellschaft der Menschen fort, über diese hinaus aber verliert sich diese Ansicht in eine nur ästhetische Beurtheilung. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft wird also das bestimmte Thema unsrer Naturansicht nach Farben der inneren Erfahrung und somit wird die Gesellschaft der Menschen und die Ausbildung der Vernunft in ihr eigentlich allein, was Zweck und Absicht für uns giebt und hat, alles andere ist nur Nebenwerk oder todte Grundlage. Die Geschichte der sich bildenden Vernunft nach den Ideen des Wahren, Schönen und Guten in Wissenschaft, schöner Kunst, Tugend und Recht ist es eigentlich, worin wir leben und das Leben erkennen. Es schmiegt sich aber eben dadurch dieses Leben der inneren Erscheinungsweise der Dinge, indem es unserm Inner-

sten gehört, der Idee an, und giebt die Beziehung der Erscheinung auf das Ewige und an sich Reelle. Eben das vernünftige Wesen ist es, dessen Daseyn ich in der Idee als ewig glaube, die Gesellschaft der vernünftigen Wesen tritt mir in die intelligible Welt, und die Ausbildung der Vernunft in der Geschichte der Menschen wird dasjenige aus der Erscheinung, was wir am unmittelbarsten nach den Gesetzen der intelligibeln Welt beurtheilen müssen.

Eben in dieser Vernunft, deren Bildungsgeschichte den Hauptgegenstand der Natur nach der inneren Ansichtsweise der Dinge macht, finden wir nun den Gegenstand der philosophischen Anthropologie und unserer ganzen Untersuchung. So concentrirt sich alle Wahrheit in der Selbsterkenntniß unsrer Vernunft. Wir haben uns also von den drey Hauptbestimmungen ihres Wesens Wahrheit, Schönheit und Güte nur mit der ersten bekannt gemacht, indem wir die Gesetze des Wahren in dem theoretischen Vermögen unsrer Vernunft aufsuchten. Wir fanden hier, daß menschliche Vernunft eine besondere Art vollendeterer Erkenntnißkraft sey, und entdeckten in ihrem Wesen für sich und ihrer Beschränkung durch den Sinn die Quellen der ganzen speculativen Philosophie. Es ist uns noch zurück, auf gleiche Weise anthropologisch den Grund unsrer Gefühle für das Schöne, und unsrer Handlungen nach den Ideen des Guten zu untersuchen, um das Wesen der Vernunft kennen zu lernen, woraus diese Ideen und mit ihnen die praktische Philosophie entspringt.

Ueberhaupt ist es uns aber hier um Wissenschaft zu thun; wir sehen auch die Schönheit und das Gute

so an, wie wir sie durch Wissenschaft fassen können, demnach müssen wir das Verhältniß der praktischen Philosophie zur speculativen, mit der wir uns bishee beschäftigten, gleich so fassen. Wir haben bisher nur die Wissenschaft vom Wahren vollendet, wir suchen noch die Wissenschaft vom Schönen und vom Guten. Nun müssen wir (§. 101.) alle unsre gehaltreiche Philosophie an die drey oberen Erkenntnißvermögen vertheilen an den Verstand, die Vernunft und die Urtheilskraft. Wir sahen, daß im Gebiete der Wahrheit das Wissen des Verstandes sich vom Glauben der Vernunft und von der Ahndung der Urtheilskraft zweyfach trennen. Hier haben wir dann erstlich das Gebiet des Verstandes und des Wissens in der Philosophie ausgemessen. Wir fanden, daß alles philosophische Wissen nur aus der Wechselbestimmung der ursprünglichen Einheit der Vernunft mit ihrem Sinne entspringe, und sahen daraus sich die Philosophie der Natur entwickeln, welche die Grundlage der ganzen Wissenschaft ist. Aber über diese Philosophie der Natur gaben die Principien des Wissens sich auch ihre eigne Grenzbestimmung, das Wissen leitete uns selbst zu den Ideen und gab uns in diesen schon die Grundlage des Glaubens und der Ahndung. Wir fanden hier schon aus den eigenen Principien des Verstandes und seiner Beschränkung durch den Sinn, daß alles unser Wissen und unsre ganze Philosophie der Natur nur Sache der Erscheinung sey, welche uns nur unsre subjective Ansicht der Dinge ausweise, daß wir aber, um uns von diesen blossen Erscheinungen zum Seyn an sich zu erheben, Ideen besitzen, aus den Negationen der Beschränkung des Endlichen. Wir erhielten so durch die Ideen des Ab-

soluten eine Vorstellung von einer Welt des Seyns an sich, welche sich uns zu einer intelligiblen Welt unter einer ewigen Ordnung der Dinge gestaltete. Wir erkannten die Ewigkeit unsers Wesens als vernünftigwollender Intelligenzen und die Freyheit unsers Willens. Daraus entstand uns eine Welt der Gemeinschaft der Intelligenzen unter einer ewigen Ordnung der Dinge, als deren Grund wir die Gottheit im Glauben voraussetzten.

So besitzen wir schon durch speculative Philosophie die ganze Grundlage unsrer Ueberzeugungen aus dem Glauben, aber das Ganze ist kalt und todt ohne die Anwendung, indem wir diese höhere Welt durch den Gedanken einer ewigen Ordnung der Dinge zusammenhalten, ohne noch das Gesetz dieser ewigen Ordnung selbst zu erkennen. Und dieß ist das Wort, welches wir von der praktischen Philosophie fordern, sie soll uns diese ewige Ordnung der Dinge ins Leben setzen, deren Formen wir speculativ durch die bloßen Ideen der Negation des Endlichen wohl begreifen, aber eben als bloße Formen. Und die praktische Philosophie giebt uns dieß belebende Princip auch wirklich in einem einzigen Worte, durch welches Wesen und Gehalt der intelligiblen Welt bestimmt wird. Ihr entscheidendes Wort ist W ü r d e oder absoluter Werth. Würde der Person als Gesetz in die ewige Ordnung der Dinge eingetragen, ist das alleinige Thema aller praktischen Philosophie. Aber diese Würde ist wie jede Idee unsrer Vernunft wieder nur das Schrankenlose des Werthes, wir müssen also erst das ganze Werthverhältniß für unsre Vernunft kennen lernen, um durch den Gegensatz gegen dasselbe das Wesen der Würde zu begreifen.

§. 164.

Die ganze Absicht der praktischen Philosophie geht also nur auf die Idee, auf die ewige Ordnung der Dinge, welche durch sie ihr Leben erhalten soll. Der Grund unsers speculativen Glaubens war nämlich die Idee der ewigen und höchsten Realität, welche in Rücksicht der reinen Einheit der Vernunft und nicht nur vermöge sinnlicher Beschränkungen für sich Statt findet. Die speculative Idee von der ewigen Ordnung der Dinge wird daher gleichsam nur die leere Form für eine bloß aus unmittelbarer Vernunft, ohne Vermittlung des Sinnes, entspringende Erkenntniß, und daher müssen die Principien der praktischen Philosophie eben den Gehalt für diese Form geben. Denn diese Principien entspringen aus Verhältnissen, welche unmittelbar die Vernunft in der Einheit ihrer Kraft treffen, und nicht erst durch einzelne sinnliche Affectionen bedingt sind, sie werden folglich eine reine Erkenntniß aus bloßer Vernunft erzeugen, so wie wir sie für den Glauben (§. 101.) gefordert haben. Ohne alle Anschauung muß sich aus diesen Verhältnissen eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit allgemeiner Gesetze bilden, wie wir dieß in den praktischen Gesetzen finden, so daß diese eine allgemeine Gesetzgebung für das Wesen der Dinge aussprechen, deren Gültigkeit sich in unsrer Vernunft auf die Ideen des ewigen Seyns beziehen muß.

Wir haben also zur Ergänzung unserer Vorstellung von der idealen Ansicht der Dinge den Grund unsrer Ideen vom Schönen und Guten zu suchen, und wir werden, um dazu zu gelangen, bey dieser praktischen

Philosophie eben so zu verfahren haben, wie bey allen andern Theilen der Philosophie. Wir müssen uns durch Selbstbeobachtung so viel mit dem inneren Wesen der Vernunft bekannt machen, daß wir sehen, wie die Ideen des Schönen und Guten in ihr entspringen, was für Philosophie es also in Rücksicht derselben in unserm Geiste allein geben kann und nothwendig geben muß.

Was wir unmittelbar hier suchen, ist neben der bisher gefundenen Theorie der erkennenden menschlichen Vernunft eine Theorie unserer handelnden Vernunft. Was wir sonst noch fordern, muß sich in und mit dieser zugleich finden.

Die gesammten Vermögen der menschlichen Vernunft vertheilte man sonst wohl unter Verstand und Wille, seit Kant aber mit Bestimmtheit in die drey Klassen der Erkenntniß, des Gefühls der Lust und Unlust und der Begehrungen. Es kommt über das Vorstellen und Erkennen ein ganz subjectives Moment für den Gemüthszustand hinzu, welches sich gar nicht auf den Gegenstand bezieht, und Lust und Unlust bestimmt; das Begehren hingegen giebt über das Vorstellen eine Causalität der Vorstellungen in Rücksicht der Wirklichkeit ihrer Gegenstände hinzu, Lustgefühl und Begehrung sind also mit dem Erkennen nicht von gleichem Ursprung. Aber auch die Lustgefühle scheinen in Rücksicht des Schönen eine Unabhängigkeit von den Gesetzen des Begehrens zu behaupten, also auch diese beyden werden sich trennen lassen. Wir wollen indessen hier vorläufig alle bisher schon untersuchten Vermögen des Vorstellens und Erkennens theoretische Vermögen der Vernunft nennen, was wir aber noch über diese in

unserm Innern finden sollten, mit dem allgemeinen Namen der Vermögen der handelnden Vernunft bezeichnen.

Was in dem Innern unsers Geistes vorkommt, ist entweder Erkenntniß oder nur durch Erkenntniß möglich. Die Untersuchung der Erkenntnisse ließ sich daher ungestört fortsetzen, ohne daß wir genöthigt waren, zugleich nach andern Geistesvermögen uns umzusehen. Einzig in Rücksicht der willkührlichen Aeußerungen des Verstandes, welche im Gegensatz gegen die ursprüngliche Selbstthätigkeit der Vernunft ein Hauptmoment in der Theorie des logischen Gedankenlaufes ausmachten, brauchten wir einen aus der Naturgeschichte des Begehrungsvermögens entlehnten Begriff, nämlich den einer willkührlichen Thätigkeit der Reflexion, aber auch diesen nur mit Abstraction von allen übrigen Verhältnissen desselben, welche nicht zur Bestimmung der Erkenntnißthätigkeit in der Reflexion mitwirken. Indem wir aber jetzt zu den übrigen Erscheinungen in der inneren Erfahrung übergehen, werden wir die Unabhängigkeit der einzelnen Untersuchungen gar nicht behaupten können. Denn erstens werden wir alle übrigen Eigenschaften des Geistes immer nur als die Eigenschaften einer erkennenden Vernunft zu betrachten haben, also den vollständigen Gegenstand unsrer vorigen Untersuchung hier immer schon voraussetzen. Zweytens, auch die noch übrigen Theile der Untersuchung, Lustgefühle und Begehrungen, hängen so vielfach mit einander zusammen, daß sich ihre Theorie nicht getrennt wird erhalten lassen. Um also zu einer Theorie der handelnden Vernunft zu gelangen, werden wir der Weitläuftigkeiten noch mehrere zu überwinden haben,

als bey der Erkenntniß, indem hier erstlich die Erkenntniß mit ihrem Unterschied des Sinnlichen und rein Vernünftigen, des Reflectirten und Unmittelbaren schon zu Grunde liegt, dann aber auch für die handelnden Vermögen selbst die Unterschiede der Receptivität und Spontaneität, des Mittelbaren und Unmittelbaren sich nochmals wiederholen.

Wir legen daher aller folgenden Untersuchung den Geist mit allen seinen bisher gefundenen Bestimmungen zu Grunde als ein denkendes vernünftiges Wesen. Wirklich zeigt uns die innere Erfahrung keinen Zustand und keine Thätigkeit desselben, welche vom Denken oder Vorstellen überhaupt unabhängig Statt fände; es liegt bey jedem Lustgefühl und bey jeder Begehrung eine Vorstellung zu Grunde, wodurch sie bestimmt wird. Im Allgemeinsten kommt aber über das Erkennen hier hinzu das Handeln. Handlung nennen wir ausschließlich die Thätigkeit der Vernunft mit Selbstbestimmung und Wiederbewußtseyn derselben. Wir brauchen daher das Wort von keiner todten Naturkraft und nicht leicht von Thieren. In diesem Handeln der Vernunft wird das Begehrungsvermögen das eigentliche Vermögen des Lebens. Daß alles wahre Leben nur ein inneres sey, ist schon bemerkt worden. Einer todten Kraft kommt jede Veränderung ihrer Wirkungsweise von außen, die lebendige Kraft hingegen verändert auch ihre Thätigkeit innerlich durch sich selbst. Nun ist alles, was wir vom Geiste kennen, Thätigkeit desselben, sein Leben also das Vermögen der Veränderung seiner Thätigkeit innerlich durch Selbstbestimmung. Diese kommt uns nur als Begehrung und Wille vor. Das Erkennen und Vorstellen für sich

nach seinen eigenen Gesetzen könnte nur einen todten Mechanismus zeigen, dessen Veränderungen von außen bewirkt würden; über diese kommen aber noch die dem bloßen Vorstellen für sich fremden Gesetze des Begehrens hinzu, und so werden ganz innerlich Veränderungen der Art meiner Thätigkeit bewirkt, wodurch denn nicht nur das innere Spiel meiner Vorstellungen belebt, sondern auch noch mit dem Vorstellen ein Handeln nach außen in Verbindung gebracht wird.

Handeln bezeichnet also nur die Thätigkeit eines vernünftigen Wesens. Hier tritt das Verhältniß ein, daß die Vorstellung einer Handlung vor der Wirklichkeit dieser Handlung vorhergehen kann; dieß giebt das erste Moment zur Möglichkeit eines Begriffes vom Zwecke oder der Zweckmäßigkeit überhaupt. Beym Zwecke selbst wird aber nicht nur das Vorausgehen der Vorstellung einer Handlung vor derselben, sondern zugleich die Bestimmung der letztern durch erstere gedacht, die Vorstellung einer Handlung wird als Ursache derselben bestimmt, eine Handlung soll durch die Vorstellung derselben bewirkt werden. Die Handlung wird Gegenstand einer Vorstellung und dadurch wirklich, es wird also hier die Causalität einer Vorstellung zur Wirklichkeit ihres Gegenstandes gedacht, und diese ist das Begehren. Es kommt beym Begehren zum bloßen Vorhandenseyn der Vorstellung im Geiste noch ein Verhältniß hinzu, wodurch sie als Ursache ihres Gegenstandes bestimmt wird. Diese von Kant gebrauchte metaphysisch scheinende Definition des Begehrens wird das Begehren aber doch einer ganz empirischen anthropologischen Grunduntersuchung nicht entziehen können. Denn die Hauptfrage: woher kommt

einer Vorstellung diese Causalität in Rücksicht ihres Gegenstandes? ist immer noch zurück. Näher zugesehen findet sich dann: Der Begriff des Zweckes dient nur in einem besondern Falle, wo wir den Werth der Dinge, dessen Vorstellung uns zum Handeln treibt, nach Begriffen beurtheilen. Werth der Dinge ist es eigentlich, was die handelnde Vernunft bewegt. Wir erkennen nicht nur das Daseyn der Dinge theoretisch, sondern wir setzen auch einen Werth der Dinge an, und dieser treibt uns zur Handlung, indem wir das hervorzubringen trachten, was für uns den Werth hat.

Damit können wir vorläufig die Form der Organisation unserer handelnden Vernunft angeben.

1) Das praktisch erste ist das Vermögen der Triebe, oder die Eigenschaft ein Gesetz, des Werthes in sich zu haben.

2) Das Vermögen, den Werth der Dinge zu erkennen, Gefühl der Lust und Unlust.

3) Das Vermögen, durch die Vorstellung vom Werthe der Dinge zu handeln, Willkühr, Thatkraft.

Hierin liegen über das Erkennen zwey verschiedene Eigenschaften unsrer Vernunft. Es ließe sich eine Erkenntnißkraft denken ohne irgend ein Gefühl des Werthes und es ließe sich Erkenntniß mit Werthgefühl denken ohne ein Vermögen zu handeln. Es ließe sich denken ein erkennendes Wesen ohne alles Interesse, welches dieses an seinem Daseyn nähme, oder auch ein Wesen mit einem solchen Interesse mit Genuß und Leiden, welches aber gar kein Vermögen hätte zu handeln, welches also wohl Lust und Unlust fühlen aber gar nicht begehren könnte. Wenn die willkührliche Bewegung des Thieres diesem handelnden Begehren entspricht, so

wäre das Leben der nur vegetirenden Pflanze ein Vorstellen mit Gefühl von Lust und Unlust, aber ohne das Dritte, die handelnde Kraft.

Die menschliche Vernunft ist also eine erkennende, werthansetzende und handelnde Kraft, nach ihren Grundeigenschaften Erkenntniß, Trieb (Herz) und Thatkraft.

Wir dürfen also ja nicht meinen, daß wir metaphysisch aus den bloßen Begriffen des Vorstellens, der Thatkraft und Thätigkeit schon ableiten könnten, (wie es in den meisten Theorien des Wollens und Lustgefühls versucht worden ist,) daß unsere Vernunft Triebe und Thatkraft durch Triebe erregbar haben müsse. Es ist vielmehr diese Thatsache, daß wir ein Gesetz des Werthes in uns haben und eine Thatkraft, welche durch diese zur Handlung angeregt wird, eben so unmittelbare Sache der Selbstbeobachtung als das Erkennen. Es läßt sich diese Eigenschaft unsrer Vernunft so wenig aus andern erklärend ableiten als wir die Möglichkeit des Erkennens einer weitern Erklärung zu unterwerfen vermochten; es sind dieß vielmehr die Grundbestimmungen unsrer inneren Natur, die Anfänge aller inneren Theorie, aus denen sich erst Zusammensetzungen ableiten lassen.

Eben wie die erkennende Vernunft hat die handelnde eine unmittelbare Spontaneität, welche ihre Thatkraft ist, aber auch diese ist eine erregbare Kraft, deren Aeußerungen an das Gesetz einer praktischen Receptivität gebunden sind, welche das Gefühl, das Gemüth, das Herz, die Liebe genannt wird *). Diese Em-

---

*) Diese Vergleichung des Gemüthes mit der Thatkraft, worin das Gemüth die Erregbarkeit der Thatkraft als der Selbstthä-

pfänglichkeit ist aber mit ihrer Selbstthätigkeit nur durch das Erkennen nach allen seinen Abstufungen verbunden, ja auch die Empfänglichkeit für sich und die handelnde Kraft für sich zeigen sich immer nur in Vermittelungen des Erkennens und Vorstellens. So finden sich in den Verhältnissen, wodurch die Vernunft zur Handlung kommt, eine Menge einzelner Verwickelungen zusammengefaßt, welche es erschweren, zu einer klaren Ansicht ihrer Theorie durchzudringen. Die Thatkraft der Vernunft ist eigentlich die Willkühr, d. h. das Vermögen der Entschließungen, so, wie ich entschlossen bin, handle ich auch, wenn ich meinen Entschluß vor Ausführung der Handlung nicht wieder ändere. Zum Entschluß giebt der Wille die Bestimmungsgründe. Wollen ist aber nur eine besondere Art des Begehrens; das Begehren entsteht dadurch, daß Vorstellungen zu Antrieben werden, diese Antriebe entspringen aus Trieben, und die Triebe sind eigentlich die verschiedenen Theile des Vermögens sich zu interessiren; des Interesses aber werden wir uns durch interessirte Gefühle der Lust und Unlust bewußt. Wie kommen wir hier also

---

tigkeit des Geistes genannt wird, darf nicht mit der unmittelbarsten Anwendung der Begriffe Receptivität und Spontaneität auf diese praktischen Vermögen verwechselt werden. Die Thatkraft hängt in allen ihren Lebensäußerungen von der zur Begierde anregenden Lust des Gemüthes ab, und so ist dieses im Ganzen des Lebens die Erregbarkeit der Thatkraft. Aber bey der besondern Betrachtung des Gemüthes erkennen wir auch dieses für sich schon als eine erregbare Selbstthätigkeit. Die sinnliche Lust im Angenehmen gehört dann dieser Erregbarkeit des Gemüthes, während die reine Lust an dem in sich Guten, Geistesschönen, der reinen Selbstthätigkeit desselben zugeschrieben werden muß.

vom Gefühl der Lust und Unlust zum Interesse, zum Trieb, zum Antrieb, zur Begehrung, zum Wollen, zum Entschluß, zur Handlung? Diese verschiedenen Verhältnisse müssen gegen einander erwogen werden, um eine Einsicht in die Organisation einer handelnden Vernunft möglich zu machen, und den Ursprung philosophischer Principien aus ihr erklären zu können.

Wir müssen also hier zunächst die einzelnen Arten dieser inneren Thätigkeiten einer näheren Untersuchung unterwerfen.

Erstes Buch.

Untersuchungen der praktischen Vermögen unsers Geistes.

Erster Abschnitt.

Vom Gefühl der Lust und Unlust.

a) Das Gefühl der Lust und Unlust im Allgemeinen.

§. 165.

Die Ausdrücke Gefühl der Lust und Unlust oder Wohlgefallen und Mißfallen sind zweydeutig. Gefühl, Herz, oder auch Liebe ist die innere Lebendigkeit unsers praktischen Wesens, das Vermögen uns zu interessiren, die Receptivität der handelnden Vernunft im Gegensatz der Thatkraft als ihrer Energie (in Muth, Tapferkeit und Geduld). Neben dem heißt aber Lustgefühl oder Wohlgefallen auch nur die Beurtheilung eines Gegenstandes als zweckmäßig. Dieß wäre ein nur theoretisches Verhältniß, welches zu jenem praktischen hinzukommt, nur, um es vor der Erkenntniß aufzufassen. Hierin gehörte nicht das Gefühlvermögen, sondern nur dasjenige, wodurch sich dieses auf die Begriffe von Werth und Zweck bezieht, der handelnden Vernunft. Das Gefühl wäre hier nichts als Beurtheilung und das Vermögen desselben theoretische Urtheilskraft, welche ein Gesetz des Werthes und Zweckes auffaßt und das einzelne nach diesem bestimmt. Die Natur dieser theoretischen Urtheilskraft kennen wir schon; Fühlen

steht hier nur dem Schließen entgegen, wo in letzterem eine vermittelte Thätigkeit der Urtheilskraft vorkommt, dagegen im Gefühl, wie im praktischen Takt, im Gewissen und jedem Lustgefühl ein Urtheil unmittelbar gefällt wird. Zuweilen unterscheidet sich beydes schon in der Sprache. Wir unterscheiden in der Kunst den Liebhaber und Kenner, den, der Geschmack an Musik oder Gemälden hat, von dem, der Geschmack für beydes hat. Der erste liebt Musik und Gemälde, der andere hat ein gebildetes Urtheil über ihre Schönheit. Eben so, wenn wir einen Menschen gewissenlos nennen, so sprechen wir ihm nicht das Urtheil über den sittlichen Werth seiner Handlungen ab, wie etwa einem rohen Wilden, sondern nur das Herz, welches von dieser Beurtheilung getroffen würde.

Es zeigen sich also hier die eigenthümlichen Verhältnisse der Lust und Unlust selbst immer durch ein theoretisches Verhältniß der Beurtheilungen nach einem Gesetze der Lust. Hier kommt nun für eine gesunde Theorie erstlich alles darauf an, dieses beurtheilende Gefühl genau von der Empfindung des Sinnes zu sondern. Das Gefühl gehört einer selbstthätigen Erkenntnißkraft, und dieser Unterschied wird für das Lustgefühl höchst wichtig. Jede Empfindung ist nämlich wirklich mit einem Lustgefühl von Vergnügen, Gleichgültigkeit oder Schmerz begleitet, mit einem Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, sinnlicher Lust oder Unlust. Unterscheiden wir also hier nicht Empfindung und Gefühl, so erhalten wir in allen Lustgefühlen nichts als eine Wiederholung dieser Sinnenlust. Alles, was uns gefällt, wäre in dem, daß es gefällt, angenehm, und somit würden alle Bestimmungsgründe der Lust

gleichartig in dem, was die Wirkung aufs Gefühl der Lust und Unlust betrifft; wir gelangten auf dieselbe Weise durch sinnliche Eindrücke zur Neigung, durch Grundsätze der Vernunft für den Willen zum Charakter, oder durch reflectirte Formen der Anschauung zum Schönen. Denn diese Wirkung aufs Gefühl wäre jedesmal die Annehmlichkeit in der Empfindung seines Zustandes, und da sich alle unsre Bestrebungen doch endlich im Praktischen als ihrem Ziele vereinigen, so könnte man uns keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werthes zumuthen, als diejenige, welche in dem Vergnügen besteht, das sie versprechen. Auf die Art, wie wir dazu gelangen, kann es nicht ankommen, und da doch nur die Wahl der Mittel hier zwischen der einen und andern Handelsweise den Unterschied macht, so könnten Menschen einander nur der Thorheit, niemals aber der Niederträchtigkeit oder Bosheit beschuldigen, denn in jedem wäre doch nur das gleiche Streben nach Vergnügen, dem ein jeder nur nach seinem Geschmacke und seiner Einsicht nachgienge. So gienge uns also durch Vernachlässigung dieses Unterschiedes (nach Kants Darstellung, die wir hier wiederholt haben) das ganze Gebiet der Aesthetik und der praktischen Philosophie verloren. In der That bedeutet selbst auch beym Angenehmen das Gefühl der Lust etwas ganz anders als die Empfindung des Sinnes, die zur Erkenntniß gehört. Die Empfindung selbst ist ein gezwungener, veränderlicher Zustand des erkennenden Subjectes, in welchem dem Gemüthe von der dunkelsten Vitalempfindung bis zur bestimmtesten Organempfindung in Farbe und Ton immer eine Anschauung eines gegenwärtigen Gegenstandes dunkler oder klarer gegeben wird, welche die Empfindung als

Erkenntnißthätigkeit bestimmt. Dabey ist aber die Empfindung ganz subjectiv als Gemüthszustand im Verhältniß zur Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit, sie ist mehr oder weniger zweckmäßig oder zweckwidrig für meine Lebensäußerung überhaupt, und durch dieses Verhältniß findet sich das beurtheilende Lustgefühl erst zu ihr hinzu, welches also mit ihr selbst gar nicht eins und dasselbe ist.

Wir wollen jenes Innere der praktischen Empfänglichkeit unseres Geistes, wodurch das Gesetz der Lust und des Werthes bestimmt wird, das Herz unsers Geistes oder das Gemüth nennen, jenes theoretische Vermögen hingegen die Dinge nach dieser Regel der Lust zu beurtheilen, das Lustgefühl.

§. 166.

Hier macht sich die erste in die Beobachtung fallende Unterscheidung des Gefälligen und Mißfälligen, der Lust und Unlust, nach einem solchen theoretischen Verhältniß der auffassenden Erkenntniß. Die Lust ist intuitiv (nach Kant ästhetisch), wenn der Gegenstand nach Verhältnissen anschaulicher Vorstellungen als gefällig oder mißfällig beurtheilt wird; die Lust ist hingegen intellectuell bey dem, was nach Begriffen gefallt. Nach diesem Unterscheidungsgrund trennt sich das Angenehme, Schöne und Gute. Die Lust am Angenehmen und Schönen ist intuitiv, die am Guten intellectuell; das Angenehme gefällt durch die Empfindung schon vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt nur in der Beurtheilung, das Gute endlich nach der Beurtheilung. Bey dem Angenehmen ist mit der Empfindung das Moment der Lust oder Unlust am

Gegenstande schon gegeben, das aussprechende Gefühl kommt mit der Beurtheilung nur hinterher; das Schöne hingegen gefällt auch in der Anschauung, aber die Lust am Schönen ist ganz contemplativ, es gefällt in der Beschauung, eben nur wiefern ich die Form des Gegenstandes beurtheile; endlich beym Guten wird meine Lust vom Gegenstande eben erst durch die Billigung oder Mißbilligung bestimmt, ich beurtheile ihn nach einer Regel der Lust und lege ihm durch diese Beurtheilung erst seinen Werth bey. Die Lust ist also beym Angenehmen schon vor allem Urtheil über den Gegenstand gegeben, beym Guten wird sie erst durch das Urtheil bestimmt, beym Schönen aber liegt sie eben im Beurtheilen des Geschmackes selbst.

Mit dieser Unterscheidung vereinigt sich noch die andere, daß die Lust am Angenehmen und Guten interessirt ist, die am Schönen und Erhabenen aber uninteressirt. Nur müssen wir dabey das Interessante vom Interessirten wohl unterscheiden. Etwas sehr Interessirtes ist oft höchst uninteressant und das Uninteressirte dagegen oft das Interessanteste. Das Interessante nämlich ist Gegenstand eines Interesse, das Interessirte hingegen enthält ein Interesse in sich. So interessant also auch das Schöne und das Gefühl für dasselbe seyn mag, so ist es doch eben das Charakteristische desselben, daß die Lust an demselben gar nicht interessirt ist, kein Interesse in sich enthält.

In allem Gefühl von Lust und Unlust urtheilen wir nämlich über Zweckmäßigkeit, das heißt über Werth und Unwerth. Der Werth aber führt zum Interesse, wenn er Werth für mich selbst ist; wenn die Vernunft nach einer Regel dessen, was für sie Werth

hat, beurtheilt, so entsteht ihr ein interessirtes Lustgefühl am Angenehmen oder Guten. Als Schön aber beurtheilen wir unmittelbar nur eine Harmonie der Form als Zweckmäßigkeit eines Dinges in sich selbst. Auch hier wird unsre Beurtheilung auf eine Vorstellung vom Werthe bezogen, aber nicht auf den Werth, den die Vernunft hat oder in Beziehung auf sich ansetzt, sondern auf den Werth, den die Natur dem Dinge selbst gibt als einem Analogon der Vernunft. Das Angenehme und Gute gehört zur Teleologie des Gemüthes, es ist das für uns Zweckmäßige, das Schöne und Erhabene hingegen gehört zur Teleologie der Natur, es ist das in sich Zweckmäßige, dem die Natur den Werth gibt, wie der Vernunft. Wir können dem gemäß unterscheiden, ein Wohlgefallen der Neigung, ein Wohlgefallen an dem, was wir schätzen oder achten, und ein Wohlgefallen der Gunst.

Der Neigung gehört das Wohlgefallen am angenehmen. Bey dem, was der Neigung gefällt, gibt sich die Vernunft das Gesetz des Werthes selbst. Der Schätzung und Achtung gehört das Wohlgefallen am Guten. Bey dem, was die Vernunft schätzt oder achtet, erkennt sie eine gegebene Regel des Werthes, das heißt einen Zweck an, welchem sie ihr Urtheil unterwirft. Der Gunst gehört das Wohlgefallen am Schönen. Bey dem, was die Vernunft mit Gunst beurtheilt, findet sich ein freyes Wohlgefallen weder nach einer vorgeschriebenen noch selbst gegebenen Regel; es gefällt dies rein um sein selbst willen, nicht durch die Vergleichung mit etwas anderem.

Dieser Unterschied der interessirten und uninteressirten Lust führt uns näher auf das Verhältniß des Ge-

müthes und des Lustgefühls zum Begehrungsvermögen. Der Sacherklärung nach sind Gemüth als Vermögen der Lust und Unlust und Trieb als Begehrungsvermögen eins und dasselbe unter den Vermögen unsers Geistes; aber darum sind doch Lustgefühle und Begierden verschiedene Arten von Geistesthätigkeiten. Es stehen ein contemplatives Gebiet unsers Lebens unter der Herrschaft der Lustgefühle und ein praktisches Gebiet der Begierde, des Willens, der That neben einander, ohne ganz zusammenzufallen. Der menschliche Verstand bildet sich durch seine Thaten sein Leben selbst; aber dies geschieht doch immer nur auf eine sehr untergeordnete Weise in einem von der höheren Macht der Natur eng umschlossenen Gebiet. Daher bleibt sein Leben immer zuoberst von fremder Gewalt abhängig. Wir überblicken im Wesen der Dinge ein unendlich größeres Ganzes, in welchem das Thatleben der Menschen nur ein kleiner untergeordneter Theil ist. Daher findet sich in uns für den Standpunct der Betrachtung und geschieden von den Zwecken des thätigen Lebens ein eignes Gebiet der Ausbildung der Lustgefühle, des Gemüthes, des Lebens in der Liebe, gleichsam des reinen Wunsches ohne Begierde und That. Diesem gehört die Gunst, die unintereſſirte Lust am Schönen. Hingegen die der Begierde und dem Willen näher verbundene Lust am Angenehmen und Guten gehört dem Thatleben unmittelbarer.

Da wir nun hier die Theorie unsrer handelnden Vermögen überhaupt suchen, so liegt uns das Interesse am nächsten, weil in der intereſſirten Lust eben das für mich Zweckmäßige, dasjenige beurtheilt wird, was für mich den Werth erhält. Dieses Interesse bezieht

sich immer auf das Begehrungsvermögen oder die Thatkraft der Vernunft, denn etwas begehren oder am Daseyn desselben ein Wohlgefallen finden, ist für uns eins und dasselbe. Eben das Interesse an einem Gegenstand ist es, welches der Vorstellung desselben die für das Begehren gefoderte Causalität in unserm Geiste mittheilt. Die interessirte Lust ist also offenbar kein bloß theoretisches Eigenthum des beurtheilenden Gefühls, sondern sie entspringt aus dem Herzen selbst, aus der praktischen Empfänglichkeit. Wir wollen also zuerst diese unsre interessirten Lustgefühle einer näheren Untersuchung unterwerfen.

b) Von der Lust am Angenehmen.

§. 167.

Angenehm oder unangenehm ist uns dasjenige, was uns Genuß oder Leiden, Vergnügen oder Schmerz bringt. Vergnügen aber ist die Lust bey der Empfindung. Die Lust am Angenehmen ist also jederzeit eine sinnliche Lust, über die wir nur durch die sinnliche Wahrnehmung selbst und nach der Wahrnehmung ein Urtheil haben. Empfindung war ein ganz passiver Lebenszustand, zu dem der Geist genöthigt wird, in diesem liegt uns denn auch unmittelbar Vergnügen oder Schmerz. Daß die Lust dabey immer interessirt ist, fällt leicht ins Auge, beym Vergnügen ist es uns nicht nur um Contemplation, sondern um den Genuß selbst zu thun, ohne alles Urtheil darüber.

Für diese Lust am Angenehmen müssen wir also erstlich bemerken, was uns hier unmittelbar gefällt oder mißfällt, ist unser eigner Empfindungs-

zustand. Das Urtheil über die Annehmlichkeit eines Gegenstandes bestimmt diesen eigentlich gar nicht als den Gegenstand der Lust, sondern wenn wir irgend einen äußern Gegenstand, eine Speise, eine Gegend, den Umgang mit einem Menschen angenehm nennen oder unangenehm, so geschieht dies nur, weil er auf unsre Empfindung wirkt, uns Vergnügen macht oder das Gegentheil; dieses Vergnügen selbst aber liegt zunächst immer im Empfindungszustand. Es fragt sich dann weiter, worin liegt die Regel, nach welcher wir unsre Empfindungszustände unmittelbar mit Wohlgefallen oder Mißfallen beurtheilen? und darauf müssen wir antworten: alle Lust oder Unlust am Angenehmen beruht auf einer Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit und das Gefühl der Lust ist hier eine Beurtheilung der Zweckmäßigkeit meines Empfindungszustandes in Rücksicht meiner Lebensäußerung. Es ist das Steigen oder Fallen und das mehr oder weniger ungehinderte Fortfließen meiner Lebensthätigkeit, welches uns Vergnügen und Genuß bestimmt. Unser inneres Wesen ist Thätigkeit und Leben. Dasjenige, was diesem Leben seinen Grad und die Veränderungen dieses Grades bestimmt, kann also nur eine Einwirkung von Außen seyn; daher schließt sich das Gefühl der Lust hier immer an die Empfindung des Sinnes an und hängt unmittelbar vom Zustande des Körpers, dem vortheilhaften und nachtheiligen Einfluß auf denselben und im Großen von Gesundheit und Krankheit ab. So geht also von diesen sinnlichen Beschränkungen alles unser Genießen oder Leiden aus.

Die erste Folge hieraus ist, daß uns jedes Vergnügen durch die Befriedigung eines Bedürfnisses wird,

wir fühlen diese Lust nur durch den Wechsel von Bedürfniß und Befriedigung desselben. Nur die Beschränkung meiner Lebensthätigkeit macht mir den Wechsel von Vergnügen und Schmerz möglich. Das Fallen derselben und die Hemmung erweckt das Gefühl des Schmerzens, das Steigen, die Begünstigung (durch Stärkung oder Beruhigung) und ein den Bedürfnissen entsprechender Wechsel ein Gefühl von Vergnügen. Bleibende Höhe der Lebensthätigkeit hingegen wird die Lust leicht dem Bewußtseyn entziehen und so ungeachtet der innern Behaglichkeit und Stimmung zur Freude nur ein Gefühl von Gleichgültigkeit geben *).

Die einzelnen Bestimmungen des unmittelbaren Vergnügens sind so mannichfaltig als die Organe unsrer Sinne, so mannichfaltig als unsre äußeren oder inneren Empfindungen. Das Vergnügen entspringt hier im einzelnen Sinnengenuß aus einzelnen reger oder auch nur merklicher gemachten Thätigkeiten bey der Empfindung, und wird durch steigende Thätigkeit oder durch eine Reihenfolge abwechselnder Thätigkeit begün-

---

*) In der frühern Darstellung hatte ich hier nach Kant und anderen die Behauptung ausgeführt, daß auch das gesundeste Leben in einem beständigen Spiel wechselnder Schmerzen und Vergnügen bestehe. Diese Behauptung finde ich jetzt unrichtig. Das Gefühl der Hemmung der Lebensthätigkeit ist schmerzlich, aber das sinnliche Lebensspiel besteht nicht immer im Wechsel von Hemmungen und Steigerungen, sondern oft nur im Wechsel verschiedenartiger Anregungen, welche alle vergnügend bleiben, wenn sie der Befriedigung angeregter Bedürfnisse entsprechen. Anstrengung und Ruhe, Hunger und Sättigung bleiben beyderseits vergnügend, wenn sie dem wechselnden Bedürfniß Befriedigung bringen.

stigt werden. Das Lustgefühl hängt hier also immer von der Empfindung der Lust ab, die Lust selbst aber bezieht sich nicht eigentlich auf die Empfindung, sondern auf das Spiel meiner Lebensthätigkeiten in ihr. Die Lust am Angenehmen geht auf mein Leben, seine Aeußerung und mein Lebensgefühl selbst und ist nur deshalb immer bey der Empfindung, weil in dieser allein das Steigen und Sinken meiner Lebensthätigkeit, der Zustand meiner Lebensäußerung bestimmt wird. Das Lustgefühl am Angenehmen ist also nichts anders als die Beurtheilung der Zweckmäßigkeit meines jedesmaligen Zustandes in Rücksicht des Lebens. Das hier zu Grunde liegende Gesetz des Interesse, welches wir eigentlich suchen, ist folglich: Ich interessire mich für mein Leben selbst und die Aeußerung desselben in jedem einzelnen Zustande, ich gebe diesem Leben selbst einen Werth und mein theoretisches Lustgefühl am Angenehmen entsteht, indem ich den einzelnen Zustand meines Lebensgefühls nach dieser Regel beurtheile; die praktische Bestimmung des Interesses selbst für das Herz liegt aber im Genießen oder Leiden schon unmittelbar in den Verhältnissen der Lebensäußerung selbst, und muß also dem Urtheil darüber vorhergehen.

§. 168.

Indeß bleiben es die ersten sinnlichen Aufregungen nicht allein, was uns Genuß und Schmerz, Freude und Leid bestimmt. Sie werden vielmehr modificirt erstlich durch jene Vereinigung aller meiner Vitalempfindungen in eine Einheit des allgemeinen Lebensgefühls im Selbstbewußtseyn, wovon wir schon früher

(§. 17.) gesprochen haben, zweitens aber auch durch die theoretische Ausbildung des sinnlich angeregten Lustgefühls durch Phantasie und denkenden Verstand.

Die einzelnen Aufregungen zu Vergnügen oder Schmerz vereinigen sich innerlich in einem Bewußtseyn zu einem allgemeinen Lebensgefühl. Das Lustgefühl am Angenehmen schmiegt sich daher genau dem Bewußtseyn meiner lebendigen inneren Thätigkeit im innern Sinne überhaupt an. In dem innern Bewußtseyn vereinigen sich alle einzelnen Reizungen der Nerven zu einem Totaleindruck auf unser Gefühl, worin durch die Zusammenwirkung aller Vitalempfindungen in jedem Augenblick ein allgemeines sinnliches Lebensgefühl entsteht, nach dem wir eigentlich immer unser unmittelbares Wohlbefinden abmessen. In diesem einen Gefühl fließen alle einzelnen angenehmen oder unangenehmen Gefühle zusammen, sie mögen von augenblicklicher Befriedigung einer Neigung herrühren oder durch Hoffnung und Furcht veranlaßt werden. Daraus resultirt dann ein Ganzes unsers Gefühlszustandes, welches wir die jedesmalige Laune des Menschen nennen. Diese Laune als Gemüthsstimmung ist es, zu welcher eigentlich Heiterkeit und Traurigkeit, Frohsinn und Trübsinn gehören; diese und nicht die einzelne sinnliche Lust oder Unlust bestimmt es, ob wir uns momentan glücklich oder unglücklich fühlen, im genießenden oder leidenden Gemüthszustand befinden.

Zu dieser Verschmelzung der einzelnen Empfindungen in ein allgemeines sinnliches Lustgefühl kommen dann ferner noch die bloß theoretischen Abstufungen der Beurtheilung, indem die Regel der Lust zwar zunächst nur sinnlich gegeben wird, ihre Vorstellungen nachher

aber nicht nur vor der Phantasie wieder aufgefaßt, sondern auch noch vor dem Verstande geändert, und endlich gar idealisirt werden, so daß endlich die Vereinigung unsrer ganzen Erkenntnißkraft in Anspruch genommen wird, um das Endurtheil über unser Glück oder Unglück, über unser Wohl oder Uebelseyn zu bestimmen.

Auch von dem Kontrast zwischen Sinn und Einbildungskraft in der Art wie sie Vergnügen und Schmerz auffassen, haben wir schon oben (§. 42.) gesprochen. Da sahen wir, daß der Sinn nur auf Befriedigung des Bedürfnisses ausgeht, womit der Genuß sich selbst vernichtet. Im Genießen zu leben, das ist eigentlich erst Sache der Phantasie, denn diese befreyt den Genuß vom Augenblick der Gegenwart, und gibt ihm Dauer. Sie setzt einerseits den Blick in die Zukunft hinzu, und giebt uns dadurch Hoffnung und Furcht, in denen nachher allein unser Genuß sich bewegt. Wir genießen dann mehr durch den Kampf von Furcht und Hoffnung und durch die Steigerungen der letztern, durch die Aussicht auf die Befriedigung als in der Befriedigung selbst. Auf der andern Seite verändert sie die erste sinnliche Regel eben so stark durch Erinnerung an die Vergangenheit und das ganze Spiel ihrer Associationen aus dieser (nach §. 33.). So wirkt Vorstellung, Begierde und Gefühl wechselseitig auf Gefühl zurück, und verwandelt uns Vergnügen in Schmerz und Schmerz wieder in Freude. Wir können diesen zweyten Einfluß der Phantasie im Allgemeinen Sympathie nennen, indem hier nicht nur in tausendfachen Verschlingungen meiner eignen Gefühle, dem wirklichen Gefühle des Augenblicks eigne Mitgefühle beygegeben werden, sondern zum ganzen eignen

Gefühl auch noch durch diese Associationen das Mitgefühl mit andern hinzu gegeben wird, und das Gefühl für andere, so daß endlich der eigne Schmerz zum hohen Genusse werden kann, weil er für Freunde oder eine Idee erlitten wird.

So steigert sich die erste sinnliche Lust zu Freude und Leid erst vor der Phantasie, weiter aber erhebt der Verstand sich noch zu Glück und Unglück. Das Urtheil des Verstandes wirkt sehr mannichfach auf unser Gefühl für das Angenehme ein; es bringt uns die Regel der Klugheit hinzu, welche den intensiven und protensiven Werth des Genusses gegen einander abwägt und das Angenehme mit dem Nützlichen vergleicht. Dieses Nützliche ist eine Art des Guten, von dem wir hier noch nicht sprechen, allein auch im Maaße der Annehmlichkeit selbst verändert das Urtheil des Verstandes gar vieles. Betrachten wir das Angenehme nur für sich, und nicht verglichen mit dem Guten, so zeigt sich doch auch da die Macht des Verstandes, indem er, anstatt des eignen Genusses, uns den Maaßstab unterschiebt, nach der Meinung anderer in der Gesellschaft genießen zu wollen. Der Geschmack, welcher Annehmlichkeiten beurtheilt, dürfte sich für jeden nur aus seiner eignen Wahrnehmung belehren, indem für diese Sinneslust jeder seine eigne Empfindung hat; diese natürliche Beurtheilung verlassen wir aber gleich, sobald der Verstand mit zu Rathe gezogen wird, der sich in der Gesellschaft ausbildete. Der Verstand macht sich gleich von fremder Meinung abhängig und vergleicht das eigne erst mit anderen. Durch dieses vergleichende Lustgefühl werden die geselligen Beurtheilungen des Angenehmen ganz umgekehrt, anstatt des natür-

lichen Bedürfnisses erhalten wir ein conventionelles, anstatt des eignen Geschmackes wird unser Lustgefühl Sklave der Mode. Dieser Einfluß macht es, daß wir großentheils nicht nach eignem Geschmacke, sondern nur nach dem dem fremden Gesetze einer Mode genießen wollen, von der wir selbst nicht sagen können, worauf sie ihr Recht gründe, die sich aber gleichsam als eine öffentliche Meinung über das Angenehme in der Gesellschaft einfindet, und das Urtheil des Einzelnen überstimmt. Wenn die Mode fordert im Winter in einem dünnen Kleide zu frieren, so macht das zunächst nicht dem den Verdruß, der friert, sondern dem, der das feine Kleid zum frieren nach der Mode nicht anschaffen kann, und mancher hungert gern zu Hause, um nur im modischen Kleide ausgehen zu können.

Endlich aber versuchen wir, auch mit diesem Maaßstabe der öffentlichen Meinung über Glück und Unglück noch nicht zufrieden, dieses Glück zu idealisiren, um wenigstens seligen Träumen und dem leeren Wunsche ein Ideal der Glückseligkeit, oder wenn das noch nicht genügt, der Seligkeit vorzuzeichnen. An die Stelle des immer wechselnden Glückes und der Freude, die entflieht, sobald man sie einmal ereilte und fest zu halten wähnte, soll im wahren Leben der Glücklichen dieses Glück zum dauernden Gute werden, und ein fester, sicherer Besitzstand desselben eingeführt seyn. So wähnt man dieß von der Wonne des tausendjährigen Reiches oder der Freuden des Paradieses, wie sie roher ausgezeichnet bey Mahomed oder in Wallhalla zu finden sind, feiner aber von schmachtender Sehnsucht gehofft werden, da, wo alle Tugend belohnt, alle Liebe und Treue vergolten und alle

Freundschaft wieder vereinigt wird. Wer aber nicht selbst Actien bey dieser Spekulation auf die ewige Seligkeit genommen hat, dem wird die ganze Erzählung der Schwärmerey verdächtig bleiben, indem alles Glück für Ideale sich gar nicht zu eignen scheint. Der Genuß besteht nur im Kampfe und setzt Bedürfniß voraus; nur im Wechsel der Beschränkungen wird das Vergnügen gefühlt, und wo gar kein Bedürfniß ist, bliebe uns nur Gleichgültigkeit übrig, die Seligkeit der Götter des Epikur. Genuß und Glück kommen unserm Leben eben nur zu, wiefern es an den Sinn gebunden ist, also nur nach dem in uns, was mit aller Idee in Widerspruch ist. Wollen wir hier idealisiren, so erhalten wir anstatt des Glückes den völlig leeren Gedanken eines absolut bedürfnißlosen Lebens, welches diesen ganzen Maaßstab des Werthes nicht kennt.

Das Resultat dieser Untersuchung des Angenehmen wird also: so sehr durch die weiteren Umgestaltungen, durch Phantasie und Verstand sich die urspünglichen Verhältnisse verstecken mögen, so ist doch der Quell alles Genusses nur das Interesse für die eigne Lebensäußerung, wie diese in der Empfindung vorkommt, nur nach diesem Momente als Sinnenlust können wir den Genuß mit andern Arten des Werthes vergleichen.

c) Von der Lust am Guten.

§. 169.

Gut ist dasjenige, was dem Verstande nach Begriffen gefällt; es ist Gegenstand einer verständigen Lust, die sich nach Begriffen beurtheilen läßt. Nach diesem Ausdruck gehört diese Unterscheidung also nur

dem theoretischen Vermögen des Lustgefühls; gut nenne ich einen Gegenstand, wenn er nach Begriffen als zweckmäßig beurtheilt wird. Wir unterscheiden so erstlich nach Kant das Gute vom Schönen und Angenehmen. Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding seyn soll, das heißt: ich muß einen Begriff von ihm haben. Ein Urtheil über Schönheit fordert das nicht nothwendig. Blumen, freye Zeichnungen oder die Töne einer Melodie bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab und gefallen doch. Aber doch muß das Wohlgefallen am Schönen von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgend einem Begriffe, unbestimmt welchem, führt, abhängen, und dadurch unterscheidet es sich vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht. Vom Angenehmen ist das Gute aber auch ganz unterschieden, wiewohl beyde Begriffe oft mit einander verwechselt werden. Das Angenehme für sich stellt seinen Gegenstand nur in Beziehung auf den Sinn vor, und muß erst durch den Begriff eines Zweckes unter Regeln des Verstandes gebracht werden, um als Gegenstand des Willens gut zu heißen. Dann sprechen wir aber auf eine ganz andere Weise vom Wohlgefallen, wie man schon daraus sehen kann, daß beym Guten immer erst die Frage entsteht, ob es für sich oder nur in Rücksicht auf ein anderes, als etwas Nützliches, gut sey, die beym Angenehmen gar nicht Statt findet; denn alles Angenehme gefällt als solches unmittelbar für sich. So unterscheiden wir denn auch gelegentlich schon in den gemeinsten Ausdrücken das Angenehme vom Guten. Eine Speise z. B. schmeckt wohl angenehm, aber sie ist dem Kranken nicht gut, sie behagt

wohl unmittelbar den Sinnen, aber sie mißfällt dem Verstande, wenn er auf die Folgen ihres Genusses für die Gesundheit sieht. Auch in der Beurtheilung dieser Gesundheit selbst kann man denselben Unterschied wieder bemerken. Sie ist jedem, der sie besitzt, angenehm, wenigstens negativ als Entfernung aller körperlichen Schmerzen. Um aber zu sagen, daß sie gut sey, muß man sie noch durch Vernunft auf Zwecke richten, indem wir sie als einen Zustand ansehen, der uns zu allen Geschäften aufgelegt macht. Eben so zeigt sich der Unterschied in der Beurtheiluug der Glückseligkeit. Wollen wir die größte Menge dauerhafter Annehmlichkeiten des Lebens ein wahres Gut nennen, so stimmt das nicht mit den höchsten Begriffen unsrer Vernunft vom Guten. Annehmlichkeit ist Genuß. Wäre der ein wahres Gut, warum sollten wir uns da über die Mittel bedenken, um dazu zu gelangen, jedes Mittel müßte auch gut seyn, welches ihn verschaffte. Aber so urtheilen wir nicht, vielmehr werden wir der Existenz eines Menschen gar keinen Werth geben, wenn er nur lebt, um zu genießen, wenn er auch in der Absicht noch so geschäftig wäre, selbst wenn er dabey andern, die auch nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs beste beförderlich ist, wenn er das nur thut, um durch Sympathie jenes Vergnügen mit zu genießen. Nur das, was wir thun ohne Rücksicht auf Genuß, unabhängig von dem, was uns die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt unserm Daseyn als der Existenz einer Person einen wahren Werth, Glückseligkeit hingegen mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeiten ist noch bey weitem kein unbedingtes Gut.

§. 170.

Das Gute ist überhaupt von drey Arten. Erstlich finden wir Einiges gut, nur weil es nützlich oder brauchbar ist; Anderes aber nennen wir für sich selbst gut. Das Nützliche ist nur gut für irgend einen gegebenen Zweck außer ihm; das für sich Gute hat den Werth in sich selbst. Das Nützliche gefällt also nur als Mittel durch etwas Anderes, welches zuletzt entweder etwas unmittelbar Angenehmes oder an sich Gutes seyn muß. Hier liegt also dem Lustgefühl keine eigene Regel des Werthes zu Grunde.

Das für sich selbst Gute, dem wir einen innern Werth nach Begriffen beylegen, ist dann wieder von zweyerley Art.

Wir geben zunächst dem allen einen inneren Werth, was zu persönlichen Eigenschaften, zur Ausbildung und Vollkommenheit des Menschen, vorzüglich zur Bildung des Geistes gehört, auch abgesehen von allem Nutzen, den wir daraus ziehen können. Nach diesem Maaßstabe des Guten mißt sich gewöhnlich unser Urtheil über eignen Werth und Zufriedenheit mit uns selbst ab. Wenn beym Angenehmen der Werth einem passiven Zustand des Gemüths gegeben wurde, so ist es hier schon etwas, was wir thun, was der Beurtheilung unterworfen wird.

Ueber dieses innere Gute erheben wir aber endlich noch als das höchste und unbedingte Gute die sittliche Güte des Willens, Tugend und Charakter. Dieser gute Wille ist das Einzige, was ohne alle Vergleichung gut zu nennen ist; er ist die oberste Bedingung, unter der allein wir nur in irgend einem Andern etwas als

wahrhaft gut gelten lassen. Es kommt aber bey dem Charakter im eminenteren Sinne nur auf das ernstliche Wollen selbst an, der Erfolg oder Nichterfolg durch äußere Umstände kann hier dem Werthe weder etwas geben noch nehmen. Die Moralität einer Handlung, in welcher wir den guten Willen bey der Handlung beurtheilen, besteht uns einzig in der Gesinnung, dem Gesetze zu folgen, ohne irgend auf den Erfolg zu sehen. Die Ueberzeugung eines Menschen von dem, was ihm geboten ist, mag seyn, welche sie will, genug daß er ihr folgt, so schreiben wir ihm das Höchste, was wir in ihm gut nennen, den Charakter, den guten Willen zu. Die höchste Forderung der Güte thun wir also an den Willen darin, daß er sich einem Gebote unterwirft, welches er sich selbst mit Nothwendigkeit gegeben hat. Es ist also hier über dem guten Willen doch noch etwas, nämlich das Gebot, welches er sich selbst gibt.

Nach jeder von diesen drey Arten des Guten zeigt das Lustgefühl am Guten nur ein mittelbares Beurtheilungsvermögen, nach einer anderweit durch den Willen schon gegebenen Regel. Alles Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden, nicht nur das Angenehme und das Nützliche, welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, sondern auch jedes in sich Gute; ja das schlechterdings in sich Gute hat das höchste Interesse von allem. Das Gute ist überhaupt Object des Wollens, das heißt eines durch Verstand bestimmten Begehrungsvermögens. Aber etwas wollen und an dessen Daseyn ein Wohlgefallen finden, heißt gleich viel. Jede intellectuelle Lust hängt also eben so wie die am Angenehmen mit dem Begehrungsvermögen zusammen. Das Nützliche hat dabey den

Maaßstab seines Werthes gar nicht in sich selbst, sondern nur in dem Zweck, auf den es sich als Mittel bezieht; das Lustgefühl gründet sich auf einen durch Begehren und Wollen gegebenen Zweck, es besteht nicht für sich, sondern immer erst durch ein gegebenes Gesetz des Begehrens. Die reine Güte des Willens bestand ferner nur in der Gesinnung, dem Gesetze gemäß zu handeln, was auch geboten seyn mag, deshalb aber auch nur, wenn etwas geboten wird. Sie findet also auch nur relativ gegen ein Gesetz Statt, welches anderweit schon als schlechthin gebietend gegeben seyn muß, aus dem Wesen des Willens und durch die Idee des höchsten Interesse. Endlich bey der dritten Regel war es die persönliche Vollkommenheit eines Menschen, nach welcher, was gut sey, beurtheilt werden sollte. Hier ist diese Vollkommenheit aber nur ein leerer Größenbegriff, wenn nicht anderwärts her dem Lustgefühl erst das Gesetz gegeben worden ist, wie ein Mensch beschaffen seyn soll, und wie er sich dem gemäß thätig ausbilden könne, wo also auch wieder eine gegebene Regel des Wollens vorausgesetzt wird, nach welcher das Gefühl urtheilt.

Für das Gefühlvermögen ist also das allgemeine Resultat der Untersuchung unsrer Lust am Guten, daß eben, weil das Gute erst nach der Beurtheilung gefällt, das Princip dieser Beurtheilung nicht hier entspringt, sondern aus dem Wesen des Willens und dem ihm vorgeschriebenen Zwecke schon gegeben seyn muß. Das Gefühl des Guten ist immer eine Beurtheilung der Zweckmäßigigkeit eines Gegenstandes, einer Vorstellung, einer Handlung u. s. w., in wiefern durch das Begehren oder Wollen erst ein Zweck

gegeben ist, auf den sich unsre Beurtheilung bezieht.

d) Theorie der Lustgefühle.

§. 171.

Es entdeckt sich also im Gefühl der Lust und Unlust nur der Quell der Lust am Angenehmen, als das Interesse, welches das Gemüth an seinem momentanen Lebensgefühl nimmt, indem hier das Gefühl der Lust und Unlust selbst die Regel enthält für das Begehren des Angenehmen und das Verabscheuen des Unangenehmen, in Rücksicht des Guten hingegen erhält das Lustgefühl die Regel seiner Beurtheilung selbst erst von den Gesetzen des Begehrens, es ist für sich ein bloßes Eigenthum des theoretischen Gefühlvermögens, und läßt unsre Untersuchung nicht an das Herz durchdringen, wenn wir nicht zuvor das Begehren untersucht haben.

Wird also nur nach einer Theorie unsrer Gefühle der Lust und Unlust für sich gefragt, so müssen wir sagen: das Vermögen des Gefühls für Lust und Unlust ist für sich reflectirende Urtheilskraft, wiefern sie auf die eigne innere Thätigkeit des Gemüths gerichtet ist. In Rücksicht des Angenehmen begleitet die reflectirende Urtheilskraft den jedesmaligen Zustand meines Lebensgefühls in der inneren Empfindung mit einer beständigen Beurtheilung der Beförderung, Hemmung oder des gleichmäßigen Abflusses desselben, wiefern ich für die Beförderung dieses Lebensgefühls interessirt bin. In Rücksicht des Guten wird die Beurtheilung schon auf eine bestimmte vorausgegebene Regel des Zweckes be-

zogen, so daß die beurtheilte Zweckmäßigkeit zugleich eine objective in der Abhängigkeit des Beurtheilten von Zweckbegriffen ist. Das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten bezieht sich also nicht nur auf das Begehren und Wollen, sondern es enthält auch noch in dem Verhältniß des Interessirenden eine ganz eigne Bestimmung, welche in dem Erkennen und Denken für sich gar nicht begründet ist. Dasjenige, was mich interessirt oder an dessen Daseyn ich ein Wohlgefallen habe, erhält dadurch für mich einen Werth. Einen Werth zu haben, wenn es nicht nur ein mittelbarer Werth für einen andern schon vorausgesetzten seyn soll, besteht nicht in einer bloßen Beziehung auf irgend eine Uebereinstimmung des Dinges der Erkenntniß nach, sondern es kommt über diese darin noch etwas anderes hinzu, welches gar nicht zur Erkenntniß gehört, sondern den praktischen Vermögen des Geistes eigenthümlich ist.

§. 172.

Das Vermögen der Lustgefühle ist also die theoretische Urtheilskraft selbst als Gefühlvermögen überhaupt, welche bey interessirter Lust nur von einer Regel des Werthes in mir in Anspruch genommen wird. Das Gebiet der Lustgefühle in meinem Innern ist also das Spiel der Gedanken im Gedankenlauf überhaupt, wie es vom Sinne erregt, von der Association in Bewegung erhalten und von Einbildungskraft und Urtheilskraft geleitet wird. Die einzelnen Phänomene des Lustgefühls werden sich daher in großen Verwickelungen zeigen durch den allgemeinen Einfluß der Associationen, die Verbindung aller Arten von Gefühlsstimmungen mit einander und den Einfluß der Einbil-

dungskraft auf diese. So gehen in der Beurtheilung des Guten ganz theoretische Gefühlsstimmungen allmählich in bestimmt interessirte Gefühle über, z. B. in der Reihe des Aufmerkens, Ueberrascht werden, Erstaunen, Bewundern, Hochschätzen, Achten. Oder die bloße Affection des Interesse kommt nach und nach in die Gewalt der Einbildung und Beurtheilung, z. B. in dem Fortschritt von Genießen und Leiden zur Freude und Traurigkeit, zur Hoffnung und Furcht. Hier müssen vorzüglich die Emotionen bemerkt werden. Indem das Wohlgefallen und Mißfallen in allen seinen Modificationen so genau die Lebensthätigkeit in Anspruch nimmt, und von ihr wieder in Anspruch genommen wird, zeigen sich die verwickeltsten Reactionen, wo jenes Lnstgefühl gleich auf die Lebensthätigkeit einwirkt, andere Gefühle erweckt, die Bewegungen des Körpers, z. B. das Athemholen und die peristaltische Bewegung modificirt und so wieder Empfindungen erzeugt. Eine solche Empfindung, die durch Gefühl erzeugt wird, heißt Emotion, und Emotionen begleiten dann die Gefühle aller Art. Jedes Spiel innerer Thätigkeiten, wie es auch in anderer Rücksicht beurtheilt werden mag, wirkt zugleich in der innern Empfindung mit auf das momentane Lebensgefühl und wird so mit einem Gefühl von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit begleitet. Dieß betrifft nicht nur unmittelbar mein Vorstellen in der Empfindung oder einzelne Thätigkeiten des Begehrens und Wollens, sondern auch jedes andere Lustgefühl, und dasjenige, was darin als schön oder erhaben oder als gut beurtheilt wird, wodurch denn leicht die eine Art des Wohlgefallens mit der andern verwechselt wird, z. B. die Lust

am Schönen mit der damit verbundenen Annehmlichkeit, die selbst wieder von sehr verschiedener Art seyn kann. Auf diese Weise ist Freude eine Emotion als angenehme Empfindung, welche die Wirkung einer andern Annehmlichkeit oder eines Wohlgefallens am Nützlichen wird, indem durch eine angenehme Empfindung ein Spiel von Empfindungen entsteht, welches sich selbst erhält und das Lebensgefühl stärkt. Bewunderung und ähnliche Gefühlsstimmungen sind mit einem körperlichen Schauer begleitet, eben so auch Achtung oder das Wohlgefallen an der Hoheit der Ideen von Tugend und Recht, besonders in einzelnen Beyspielen, und an der Erhabenheit in Gegenständen der Natur. Hier sind Lustgefühl und Emotion daraus so nahe verbunden, daß sich nicht unterscheiden läßt, welches wohl unmittelbar durch das Wort Achtung bezeichnet seyn mag.

Auf ähnliche Weise enthält das Wohlgefallen am Schönen in der Beurtheilung der Schönheit eines Gegenstandes in der Anschauung immer eine sich selbst belebende und erhaltende Thätigkeit der Einbildungskraft, welche eine angenehme Empfindung veranlaßt. Diese unmittelbare Annehmlichkeit, welche mit der bloßen Beurtheilung des Schönen als schön verbunden ist, und welche uns zunächst bestimmt, uns der Anschauung desselben hinzugeben, hat das Vorzügliche vor anderem bloß reizenden in der Unterhaltung, daß sie mit dem Wohlgefallen am Schönen zugleich mehr Ansprüche auf allgemeine Mittheilbarkeit machen kann, und daß sie, wiewohl sie im Genuß unmittelbar bey der Anschauung ist, doch nicht sobald Ueberdruß erregt als ein bloß sinnlicher Reiz in der Empfindung. Denn

sobald wir den einzelnen Reiz in der Empfindung eine Zeit hindurch genossen haben, so werden wir seiner überdrüssig, indem keine Belebung durch ihn mehr empfunden wird, weil das Gemüth in Rücksicht desselben passiv ist. Der Genuß unmittelbar in der Beurtheilung des Schönen hingegen erhält sich länger, weil er eine unmittelbare Belebung der Einbildungskraft durch ihre eigene Thätigkeit voraussetzt. So gefällt z. B. selbst eine musikalische Kleinigkeit in den angenehmen Tönen der Harmonika anfangs sehr, aber der süße Ton des gestrichnen Glases erweckt weit eher Ueberdruß als der weit trocknere Ton einer Violine oder eines andern Saiteninstruments. Der letztere unterhält viel länger immer von neuem, indem hier das Vergnügen durch das Wohlgefallen am Schönen gesucht wird, welches sich durch sich selbst erhält und nicht nur durch einen Genuß, der bloß auf dem Reizenden der Töne beruht.

Durch dieses innere Spiel der Lustgefühle und ihr Verhältniß zu Emotionen ist es gewiß, daß jede Vorstellung in uns, sie mag objectiv nur sinnlich oder intellectuell seyn, doch subjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beyde auch sind, begleitet seyn wird, weil sie doch immer das Gefühl des Lebens afficirt. Daher schreibt sich denn auch die häufige Verwechselung aller Arten von Lustgefühlen mit bloßen Modificationen des Angenehmen. Mit dieser Zurückführung alles Wohlgefallens auf Vergnügen durch Reiz und Rührung oder auf sinnlichen Ursprung aus der Empfindung könnten wir aber keineswegs alles erklären, was die innere Beobachtung wirklich ausweist. Auf diese Weise müßte nämlich alles unser Urtheil über

das Gefällige oder Mißfällige empirisch seyn, könnte nirgends mit Nothwendigkeit ausgesprochen werden, es gäbe keine Gründe desselben a priori und ich könnte niemand zumuthen, in seinem Urtheil über Wohlgefallen, woran es auch sey, mit mir übereinzustimmen. Dagegen zeigt die Erfahrung, daß wir mit allen unsern rein ästhetischen Urtheilen in Geschmackssachen, so wahr die Schönheit mehr ist als bloßer Reiz und subjectiv Rührendes, doch in der That Ansprüche machen auf die Einstimmung jedes Gebildeten mit unserm Urtheil und auf mögliche Allgemeingültigkeit unsers Urtheils. Noch mehr aber zeigt dieß das moralische Gefühl, dessen Sprüche alle mit strenger Nothwendigkeit gelten. Wir finden also allerdings in dem Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen, und in der Achtung des an sich Guten eine Beurtheilung der Lust und Unlust, welche ganz von der sinnlichen Lust aus dem bloßen Lebensgefühl unterschieden ist und ihren eignen Quell in der Vernunft selbst haben muß.

Diesen Quell erforschen wir zunächst näher durch die Untersuchung des Begehrungsvermögens, auf welche uns das Wohlgefallen am Guten führt.

Zweyter Abschnitt.

Von dem Vermögen der Vernunft zum Handeln.

a) Antrieb, Willkühr und Wille.

§. 173.

Handlung nannten wir die Thätigkeit der Vernunft und bemerkten schon, daß die Vernunft durch ihr Begehrungsvermögen dazu gelange. Das Begehren bestand darin, daß eine Vorstellung auf die Wirklichkeit ihres Gegenstandes wirkt. Hierin liegt also wieder ein theoretisches Verhältniß gegebener Vorstellungen im Geiste zu Grunde, zu welchem erst ein praktisches hinzukommt, welches diesen Vorstellungen Causalität in Rücksicht ihrer Gegenstände gibt. Das erste Praktische ist auch hier das Herz oder der Trieb des Menschen, welcher sich aber nur an Vorstellungen äußert, um ihnen das Gesetz des Werthes beyzugeben und so aus dem bloßen Erkennen ein sich Interessiren zu machen.

Zeigt sich an einer Vorstellung das Moment der Begehrung, hat sie Causalität zur Wirklichkeit ihres Gegenstandes, stellt sie den Werth des Gegenstandes für mich vor, so heißt sie ein Antrieb oder eine Triebfeder. Begehrungen kommen also dadurch ins Gemüth, daß Vorstellungen zu Antrieben werden.

In Rücksicht dieser Antriebe muß nun theoretisch erstlich bemerkt werden, der Gegenstand derselben kann seyn entweder eine mir mögliche Handlung, oder die Wirkung einer mir möglichen Handlung, oder endlich etwas, worauf zu wirken mir unmöglich ist. Im ersten Falle wirkt der Antrieb darauf hin, mich zur Handlung zu bestimmen, das heißt: er fordert die Handlung; im zweyten Fall, wenn eine Wirkung meiner Handlungen den Gegenstand eines Antriebes macht, so heißt die Begehrung ein Streben nach dem Ziel, ist endlich der Gegenstand etwas, auf welches ich nicht wirken kann, so bleibt anstatt der Begehrung ein bloßer Wunsch. Alles Streben setzt vermittelnde Thätigkeiten der Erkenntniß voraus, in denen der Gegenstand meines Strebens als Wirkung meiner Handlungen erkannt wird; allem unserm Handeln liegen also solche Begehrungen zu Grunde, deren Gegenstand unmittelbar unsre Handlung ist.

Die eigene Causalität eines Antriebs ist das Fordern einer Handlung; wenn mich dieß zur Handlung bestimmt, so heißt der Antrieb ein Bestimmungsgrund des Willens. Aber bey weitem nicht jeder Antrieb wird zum Bestimmungsgrund, denn der Antrieb bewirkt nicht unmittelbar seinen Gegenstand, sondern er wirkt nur darauf, Mich zur Handlung zu bestimmen. Die Wirkung aller Antriebe vereinigt sich in dem einen Ich dem Handelnden, welchem allein die Thatkraft zugeschrieben werden kann. Es entsteht eine Wechselwirkung streitender oder sich begünstigender Kräfte in Rücksicht der Hervorbringung einer Handlung durch das Zusammentreffen mehrerer Antriebe, welche das Thun oder Lassen derselben fordern. Die

Bestimmung meines Handelns durch diesen Conflict der Antriebe heißt Entschluß, und das Vermögen der Entschließungen ist Willkühr. Diese Willkühr bezieht sich also nur auf das eine Substrat, das Ich als das Handelnde. Dieses Ich bedeutet nichts anders als die ursprüngliche Einheit meiner als erkennenden Wesens, Mich als Vernunft. Ich als Vernunft bin der Mittelpunct, auf den sich alles mein Handeln durch die Willkühr bezieht. Darin liegt der für die Theorie wichtige Satz: das menschliche Begehrungsvermögen ist nichts anders als handelnde Vernunft. Hiermit stimmt denn auch das Urtheil im gemeinen Leben. Ein einzelner Antrieb aus sinnlicher Empfindung, z. B. der Hunger, mag noch so heftig werden, so setzen wir doch voraus, daß er für sich meine Handlung nicht bestimmen könne, sondern daß er immer nur von meiner Vernunft fordere, sich zur Handlung zu bestimmen; nur in krankhaften Zuständen der unterdrückten Vernunft (wie Trunkenheit oder Gemüthsschwäche durch Krankheit) nehmen wir an, daß etwas durch mich geschehen könne ohne meine Vernunft. In diesem Begriffe der handelnden Vernunft setze ich die Einheit meines Geistes als des einzelnen Subjectes meiner Thatkraft voraus. Die menschliche vernünftige Willkühr wird als eine erregbare Spontaneität angesehen, welche das selbstthätig handelnde Vermögen in uns ist, durch die Antriebe aber zu einzelnen Aeußerungen seiner Thätigkeit erregt wird. Wir finden hier also eine eigene Empfänglichkeit der menschlichen erregbaren Thatkraft, welche in dem Vermögen besteht, das die Antriebe in unsern Geist gibt.

Ich sage: das erste Verhältniß unsers handelnden

Vermögens ist das der Antriebe zur Thatkraft selbst im Entschluß. Wie haben wir uns dieses zu denken? Das ganze Vermögen der Antriebe verhält sich zur Thatkraft selbst, wie Receptivität zur Spontaneität, aber die Antriebe mit ihrer activen Thätigkeit im Fordern fallen auch noch in die innere Beobachtung und zeigen hier für sich den Conflict der Antriebe zum Entschluß. Erst durch diesen Conflict und die Entscheidung desselben wird die Thatkraft selbst erregt und die Handlung bestimmt. Daraus ergibt sich dann, daß der Wechsel von Thun und Lassen und die Bestimmung der Handlung aus der Collision vieler Antriebe in unsern Entschließungen unvermeidlich der Regel folgt: **der stärkere Antrieb gibt den Ausschlag und bestimmt die Handlung**; denn die kleinere Kraft kann der größern nicht das Gleichgewicht halten und noch weniger sie überwiegen. Wenn also bey einer Handlung z. B. die sinnliche Neigung und die Pflicht in Conflict kommen, indem die eine das Thun, die andere Unterlassung fordert, so wird unvermeidlich der stärkere Antrieb den Entschluß bestimmen und durch ihn die Handlung. Wie aber, wenn nun in einem andern Falle nur ein Antrieb der Neigung oder einer der Pflicht allein fordert, wird auch der die Handlung bestimmen? Allerdings, wenn er einen hinreichenden Grad von Stärke hat, sonst aber nicht; es wird in jedem Augenblick meines Lebens einen bestimmten Grad von Stärke geben, welcher erfordert wird, damit ein gegebener Antrieb mich wirklich zum Handeln bestimme. Denn die Thatkraft meiner Vernunft ist eben wie ihre Spontaneität im Erkennen die Form einer Erregbarkeit, mit welcher es zu gar keiner Lebensäußerung kä-

me, wenn diese nicht durch ihre Receptivität angeregt würde. Hier finden wir nun in der Willkühr das unmittelbarste Verhältniß der Spontaneität und Receptivität meiner lebendigen Thatkraft. Die Thatkraft selbst, als Vermögen durch Begehrung zu handeln, ist die zu Grunde liegende praktische Spontaneität, der einzelne hinzukommende Antrieb hingegen trifft ihre Empfänglichkeit und regt sie zur Aeußerung an. Dieses Grundverhältniß der handelnden Vermögen im Entschluß wird aber dann von den nur theoretischen Verhältnissen der Erkenntnißkräfte und der Rückwirkung der innern Thatkraft auf das innere Leben mannichfaltig modificirt.

§. 174.

Antriebe sind Vorstellungen von dem Werthe eines Dinges für mich, sie gehören also irgend einem Vorstellungsvermögen. Ein Vorstellungsvermögen wird praktisch genannt, wiefern seine Vorstellungen zu Antrieben werden. In Rücksicht dieser praktischen Erkenntnißkräfte müssen wir aber noch eine subtile Unterscheidung machen, durch deren Uebersehung in die Grundlehren der praktischen Philosophie manche Verwirrung gekommen ist. Eine Vorstellungskraft kann entweder darin praktisch seyn, daß sie eine unmittelbare Erkenntniß von Werth und Interesse gibt oder nur darin, daß sie diese gegebene Erkenntniß wieder auffaßt und weiter verarbeitet. So sahen wir, daß das Interesse des Vergnügens sich immer unmittelbar bey der Empfindung zeige, also hier einer praktischen Sinnlichkeit gehöre; dieses sinnliche Interesse wurde aber nachher von Phantasie und Verstand wieder aufgefaßt und modificirt, so daß wir auch mit prakti-

schem Verstande dieß sinnliche Interesse zu erkennen vermögen. Von diesem müssen wir zuerst das zweyte Verhältniß der Wiederauffassung des gegebenen Interesse mit dem Gesetz der Willkühr vergleichen, indem dieß eben die Antriebe in den Entschluß einführt.

Die Wiederauffassung der Vorstellungen erhebt sich über dunkle Vorstellungen durch innern Sinn, Phantasie und Reflexionsvermögen.

Ist der Antrieb in einer Begehrung ein Begriff, so heißt der Gegenstand desselben ein Zweck. Durch diesen Zweck unterscheiden wir die verständige menschliche Willkühr vom thierischen Instinct erstlich als ein Begehrungsvermögen nach Zwecken, welches ein Vermögen, nach Belieben zu thun und zu lassen, genannt wird, und zweytens als ein Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen, welches Wille oder praktische Vernunft heißt. Alle diese Unterschiede machen sich nun bloß durch das Verhältniß zum Reflexionsvermögen. Eben wie wir oben in das Reflexionsvermögen den Unterschied des menschlichen und thierischen setzten, so auch hier. Eine Willkühr ohne Wiederbewußtseyn ihrer Thätigkeit heißt Instinct. Reflexion beym Entschluß hingegen bestimmt das Vermögen, nach Belieben zu thun und zu lassen; reflectirtes Interesse läßt uns unsre Zwecke selbst ansetzen.

Der Mensch hat Instinct, wo er durch dunkle oder nur klare Vorstellung zur Handlung getrieben wird, wie unmittelbar bey aller sinnlichen Begierde, und hier rechtfertigt sich sogar der Sprachgebrauch derjenigen, welche geniale Productionen, wie Eingebungen einem höhern Instinct zuschreiben. Aber unsre Handlung

selbst geschieht doch, sobald wir zur Reflexion erwacht sind, nie durch bloßen Instinct, indem jeder Antrieb nur die eine Willkühr sollicitiren aber nicht bestimmen kann.

b) Vom verständigen Entschluß.

§. 175.

Mit Ueberlegung handeln und nach verständigen Entschließungen ist daher das Eigenthümliche der menschlichen Thätigkeit. Der verständige Entschluß ist aber ein praktischer Schluß, in welchem die Handlung bestimmt wird durch Unterordnung des Falles unter allgemeine praktische Regeln. Denn hier sind die Antriebe nicht nur in Empfindungen, sondern in Urtheilen gegeben.

Daher läßt sich der Wille auch erklären als ein Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. Der Antrieb der Vernunft muß nicht eben Empfindung oder eine zu einem einzelnen Zustande des Gemüthes gehörige Vorstellung seyn. Er kann vielmehr auch eine durch Begriffe erkennbare allgemeine Vorstellung, ein Gesetz seyn, welches continuirlich wirkt. Hier heißt nun der Wille im Gegensatz gegen andre Naturkräfte ein Vermögen nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln; indem sonst, wenn das Gesetz für eine Kraft gegeben ist, auch die Wirkung bestimmt ist. Hingegen wenn dem Willen ein Gesetz gegeben wird, bleibt die Wirkung doch noch unbestimmt, weil es hier nicht auf die im Gesetz vorgeschriebene Causalität allein ankommt, sondern auch noch auf die Causalität der Vorstellung dieses Gesetzes in der Vernunft selbst;

wo nicht das Gesetz, sondern die Vorstellung desselben den Willen bestimmt. Gilt in der Natur ein Gesetz, nach welchem der Magnet das Eisen anzieht, so ist damit das Phänomen bestimmt; gilt es hingegen nur für den Willen: du sollst nicht lügen, so wirkt hier erst die Vorstellung des Gesetzes als Antrieb auf den Willen, und es ist noch unbestimmt, ob dieser Antrieb den Willen bestimmen werde oder nicht.

In der Organisation unsers Entschließungsvermögens drücken sich also alle logischen Unterschiede des Reflexionsvermögens mit ab. Die Antriebe durchlaufen als praktische Urtheile alle Abstufungen von einzelnen Urtheilen zu plurativen und zu allgemeinen Regeln und diese dienen im Entschluß als Prämissen eines praktischen Schlusses. Ein practischer Verstand ist hier, als Vermögen des Obersatzes und der Regel, das Vermögen der Antriebe selbst. Eine praktische Urtheilskraft ordnet den Fall der Handlungen den Regeln der Antriebe unter, und praktisches Schlußvermögen als Vermögen des Entschlusses bestimmt die Handlung gemäß den Regeln der Antriebe. Der Verstand fragt hier: Was will ich? Die Urtheilskraft: Was kann ich? Und der Schluß: Was kann ich, wie ich will? welches die Handlung gibt. Urtheilskraft also ordnet hier mein Können meinem Wollen unter für die Handlung. Auch hier ist, wie im logischen Schluß, die Urtheilskraft das lebendige Vermögen der Entschließung; das Können und die Vermittelung gehört der handelnden Kraft in uns selbst, das Wollen der Antriebe ist hingegen entlehnt von einer andern Kraft der Triebe, welche nur als praktische Receptivität neben der Thatkraft steht. Gesinnungen des Wol-

lens für den Verstand gehören dem Vermögen der Antriebe, Maximen der Ausführung hingegen dem handelnden Vermögen durch die Urtheilskraft.

Der verständige Wille ist ursprünglich entschlossen in dem Innersten seiner Gesinnungen, den einzelnen Fall vergleicht er gleichsam nur theoretisch im Schluß mit den Regeln seiner Gesinnung. Dabey zeigen sich dann, wie im Logischen, praktische Consequenz und praktischer Irrthum, bey dem jemand der Gesinnung nach (wie z. B. der Geizige) etwas will, was er selbst im Grunde nicht will; ebenfalls praktischer Empirismus einer Induction nach Angewöhnungen, gesunde praktische Induction nach leitenden Grundsätzen, und endlich an der Stelle der Speculation eine Bestimmung der Gesinnung aus diesen Grundsätzen selbst nach a priori erkannter Regel der Antriebe. Nennen wir das Urtheil ein praktisches Urtheil, in welchem ich mir meinen Antrieb als solchen ausspreche, so findet sich ein ganzes System solcher praktischer Urtheile in unserm Geiste. Der Entschluß zur Handlung gleicht in

em System einem Schlusse, in welchem ich einzelne

ahrungen in der Theorie nach allgemeinen Gesetzen

urtheile; der Entschluß hingegen, in dem ich eine

Gesinnung oder Maxime in den Willen aufnehme,

gleicht dem Beweise eines Lehrsatzes im System einer Wissenschaft. Welches sind da nun aber die praktischen Principien unsers Geistes? und welches ist das oberste praktische Princip des menschlichen Entschließungsvermögens? Dieß muß sich aus einer Theorie der menschlichen Triebe beurtheilen lassen, denn durch diese erhalten wir erst die Antriebe.

Wollen im Affect, Wollen in habitueller Neigung

aus Angewöhnungen, und Wollen aus Grundsatz sind der Fortschritt praktischer Urtheile vom Einzelnen zum Plurativen und zum wahrhaft Allgemeinen. Der Uebergang von der Begierde mit Affect zu Neigung, Hang und Leidenschaft gehört einem und demselben Vermögen der Antriebe in unserm Innern. Kant hätte Affecten wie Liebe und Zorn von ähnlichen Leidenschaften, wie Verliebtseyn (oder überhaupt Sucht nach etwas) und Haß nicht einzig als Eigenschaften des Gefühlvermögens von Eigenschaften des Begehrungsvermögens unterscheiden sollen. Beyde Zustände gehören auf gleiche Weise dem Begehren und fordern zur Handlung auf; unter Affect wird nur ein Antrieb als vorübergehender Gemüthszustand, unter den andern hingegen sind Antriebe als dauernde Gemüthszustände verstanden. Wie z. B. die Idee des Guten im ersten Falle als Enthusiasmus, im andern als Charakter zur Handlung treibt. Die richtige Form des Schlusses fordert aber eine wahrhaft allgemeine Regel als Obersatz, daher wird auch allein das Wollen aus Grundsätzen dem wahrhaftverständigen Entschlusse zukommen. Im Affect oder aus Angewöhnungen sich zu entschließen ist sinnliche Schwäche der Willkühr. Der verständige Entschluß fordert Ueberlegung, das heißt: Besonnenheit und innere Freyheit vom momentanen Antrieb; er will nur aus Grundsätzen. Dieses Wollen aus Grundsätzen nennen wir eigentlich Charakter und setzen ihm die Charakterlosigkeit entgegen, deren Gesetz nur zufälliger Antrieb und Gewohnheit wird, wogegen dem Charakter feste innere Konsequenz in seinen Entschließungen zukommt. Welches aber die Obersätze verständiger menschlicher Ent-

schließungen sind, das werden wir erst in der folgenden Untersuchung der menschlichen Triebe ausmitteln können.

c) Das Können der Vernunft.

§. 176.

Dem Untersatz des verständigen Entschlusses gehört das Können der Vernunft. Dieses ist Eigenthum der Thatkraft selbst, darüber müssen wir also hier die Theorie zu Ende zu führen im Stande seyn. Diesem Momente gehört die Unterordnung von Mittel und Zweck die thätige Vermittelung in unsern Bestrebungen. Wenn irgend ein Antrieb etwas fordert, so wird der theoretische Verstand sich nach solchem umsehen, wodurch das geforderte Ziel bewirkt werden kann; er wird Mittel suchen, durch die ich zum Zwecke gelange. Diese Unterordnung von Mitteln unter den Zweck ist nur eine Thätigkeit des erkennenden Verstandes, welcher Ursachen zu verlangten Wirkungen sucht, sie wird uns also keine eigenthümliche Beschaffenheit des Willens entdecken können, aber sie ist es doch, wodurch unser Können dem Gesetze des Wollens allein unterworfen wird. Wer den Zweck will, will auch das Mittel, das in seiner Gewalt steht; dieses Wollen des Mittels ist eigentlich keine neue Thätigkeit unsers Geistes, die zum Wollen des Zweckes noch hinzukäme, sondern dieses Verhältniß von Mittel und Zweck ist das Moment der Quantität dieser Untersuchung, der Vielheit in einer Sphäre des Zweckes. Daher theilen wir die Begehrungen in unmittelbare, wo das Ziel selbst gefordert wird, und in mittelbare, die

nur Mittel für das Ziel fordern. Heißt der Zweck einer vermittelten Begehrung überhaupt eine Absicht, so ist die Endabsicht derjenige Zweck, der für sich selbst gesucht wird, also der Gegenstand einer unmittelbaren Begehrung. Was nur als Mittel begehrt wird, ist das Nützliche, oder wozu Gute. Was wir also als nützlich suchen und als schädlich meiden, geht nur den theoretisch geschäftigen Verstand im Verhältniß zum Können unsrer Kraft an, und muß nicht unter die unmittelbaren Gesetze der Begehrung aus Trieben gerechnet werden.

Was kann nun aber die menschliche Vernunft und wodurch kann sie? Dieses Können ist es, was über das sich Interessiren hinzukommt, um die Vernunft zum handelnden Vermögen zu machen. Ich verstehe hier unter dem Können der Vernunft nur dasjenige, was in der Gewalt ihres Willens ist. Die Vernunft hat Anschauung und Erkenntniß als ihre erste unmittelbare Thätigkeit in sich, wir rechnen aber hier von dieser die unwillkührlichen ersten Aeußerungen nicht mit zu dem Können unsers Geistes, weil dabey noch keine Causalität der Vorstellungen in Rücksicht ihrer Gegenstände ist. Was die menschliche Vernunft unmittelbar kann, ist Muskelbewegung des Körpers und das willkührliche Vorstellen im Denken und Dichten: die Bewegungen unserer Organe erfolgen durch die bloße Vorstellung derselben mit Interesse, und durch das allgemeine Gesetz der Association innerer Thätigkeiten gibt die bloße Wendung des Interesse auf eine Geistesthätigkeit in der Aufmerksamkeit dieser

schon Verstärkung. (§. 55.) Von diesen beiden Anfangspuncten läuft alle Thätigkeit der Vernunft aus in der Ausbildung des Geistes, wie in der Behandlung der äußeren Natur. Jener äußere Anfang der Muskelbewegung ist das Gemeinschaftliche der menschlichen und thierischen Willkühr; das Innere aber, denken zu können, woran er will, war das ausgezeichnete Eigenthum des Menschen; dadurch wird ihm eignes Leben, Selbstbildung zu Geschicklichkeiten und Fertigkeiten, Sprache, Mittheilung der Gedanken und endlich Ausbildung der Gattung und nicht bloß Erziehung des Individuum möglich.

Wir sehen hier also, wie stufenweise von der Willkühr im Vorstellen oder von der Reflexion aus das ganze Gebiet menschlichen Handelns in Besitz genommen wird. Der erste Vortheil des Menschen ist, daß er sein Leben selbst in Besitz nimmt durch Reflexion; der zweyte, daß er dadurch theoretisch den Verstand bilden und die Natur kennen lernen kann, so erhält er über die bloße Kraft seiner Arme durch Geschicklichkeit immer näher die ganze Gewalt der Natur unter seine Herrschaft; die Natur selbst wird ihm Gegenstand seines Besitzes, seiner Macht; er verlangt Vermögen und Reichthum zu haben durch sie. Der dritte Vortheil ist, daß er durch willkührliche Associationen Zeichensprache erfinden und mit dieser zu regelmäßiger Gedankenmittheilung gelangen kann. Dadurch wird ihm aus dem bloß physischen Zusammenleben vernünftige Gesellschaft; es entsteht in der Gesellschaft der Menschen eine Welt des Vernünftigen und mit dieser eine Geschichte der Vernunft und ihrer Ausbildung nach Gesetzen des Lebendigen und so

wird endlich das eigenste Gebiet der menschlichen höheren Thätigkeit Leben im Staat und Handeln für den Staat.

So bezeichnen wir hier nur die Stelle, von wo aus das Verhältniß des Menschen zu seinem Wirkungskreise in der Welt überhaupt beurtheilt werden muß, nämlich da, wo vom Können, im Gegensatz des Wollens, wo vom Handeln im Gegensatz des Sichinteressirens die Rede ist. Der Obersatz seiner Entschließungen gibt ihm die Zwecke nach den Regeln seiner Gesinnungen, nach den Abstufungen dessen, was ich wünsche, will und soll. Die nothwendige Regel des Antriebes spricht sich als Sollen als Gebot aus, indem sie im Conflict mit andern Antrieben an den verständigen Entschluß die Anforderung macht, daß ihr nothwendiger Antrieb jeden andern überwinde. Der Untersatz aber führt zu diesen Zwecken die Mittel hinzu durch theoretische Ausbildung der Erkenntniß seines Verhältnisses zur Welt. An der Stelle des Schlußsatzes endlich finden wir die Vollendung praktischer Regeln, welche nicht nur mein Wollen in der Gesinnung allein als Antrieb, noch auch eine bloße Regel eines möglichen Verfahrens aussprechen, sondern das Thun selbst seinen Zwecken unterwerfen in Regeln der Bestimmungsgründe zur Handlung. Hier zeigen sich dann die vollständigen Regeln für das Handeln, wie sie erstlich als bloße Willensmeinungen des Einzelnen, ferner als Lebensregeln für Viele oder endlich als objective Gesetze des willkührlichen Handelns für alle Vernunft gelten; zweytens wie sie bejahend oder verneinend das Thun oder Lassen vorschreiben; drittens kategorisch verordnen, welcher

Zweck zu setzen sey, oder hypothetisch, welches Mittel zum Zweck; viertens endlich problematisch Regeln der Geschicklichkeit nach möglichen Zwecken, assertorisch Regeln der Klugheit nach wirklichen, apodiktisch aber Regeln der Sittlichkeit nach nothwendigen Zwecken angeben.

b) Die Autonomie des Willens.

§. 177.

Diese inneren Momente der Organisation eines verständigen Entschließungsvermögens sind das entscheidend Wichtige für die praktische Philosophie. Wir können sagen: praktische Vernunft ist das Vermögen sich selbst Zwecke zu setzen, das heißt Autonomie, Selbstgesetzgebung des Willens, im Gegensatz der Heteronomie eines nur sinnlich gelenkten Willens im Instinct. Diese Autonomie der praktischen Vernunft kann aber nach mancherley Bedeutungen verschieden gefaßt werden, wo dann in der praktischen Philosophie von diesen Unterscheidungen vieles abhängt. Wir unterscheiden erstlich Autonomie des Antriebes und Autonomie der Wahl. Praktische Vernunft gibt im reinen Trieb einen ersten Antrieb mit Selbstthätigkeit an den Entschluß, im Gegensatz gegen sinnlich bestimmte Antriebe, und zweytens, sie zeigt im Vermögen nach Belieben, zu thun und zu lassen, eine Autonomie der Wahl, nach bloßer logischer Vernünftigkeit des Entschlusses, welche ein Eigenthum des Reflexionsvermögens ist; nicht genug, daß uns die Antriebe gegeben sind, wir fassen sie erst vor der Vergleichung und Ueberlegung wieder auf, und wählen zwischen den verschiedenen aus, was zu thun ist. Von

diesen beyden Bedeutungen des vernünftigen Triebes und des reflectirten Entschlusses unterscheidet sich aber noch drittens die wahre Autonomie der Willkühr oder des verständigen Entschlusses im Gegensatz gegen einen nur sinnlichen Entschluß. Dieses Vermögen besteht in der Eigenschaft der praktischen Vernunft sich von sinnlichen Antrieben nur afficiren aber nie bestimmen zu lassen, welches in der Natur einen Widerspruch enthält, und nur unter der Idee der Freiheit denkbar ist (§. 144. u. 145.). Der sinnliche Entschluß entsteht nämlich durch einen sinnlichen Conflict der Antriebe, in welchem der lebhafteste Antrieb überwiegt; im verständigen Entschluß hingegen sollen die Antriebe nicht durch die Lebhaftigkeit des Bewußtseyns in ihnen, sondern nach dem Gesetze des Schlusses durch die Nothwendigkeit der Regel des Antriebes im Obersatz den Schluß bestimmen. Die Form des verständigen Entschlusses fordert also eine Willkühr, welche von der Lebhaftigkeit, mit der die Antriebe vorgestellt werden, ganz unabhängig, nur nach den Gesetzen des Schlußvermögens sich zu entschließen im Stande ist. Diese drey Bedeutungen von Autonomie des Willens sind also nicht mit einander zu verwechseln, wenn sie gleich alle drey nothwendige Eigenschaften der handelnden Vernunft sind. Nur die letztere ist mit ihrer Forderung der Gültigkeit einer verständigen Form des Entschlusses in Widerspruch mit der Natur und fordert Freyheit des Willens. Die Autonomie des Antriebes kann sehr wohl in der Natur bestehen, und eben durch sie tritt die Vernunft als handelnde Vernunft in der innern Natur auf; die Autonomie der Wahl ist ebenfalls in innerer Natur gegeben, Sache des Reflexions-

vermögens, sie kann sich eben sowohl bey Handlungen nach sinnlichen Antrieben und beliebigen Zwecken zeigen als bey sittlichen Willensbestimmungen, von der Autonomie der Willkühr ist aber nur in Rücksicht der sittlichen Willensbestimmung durch nothwendige Zwecke die Rede.

Dritter Abschnitt.

Von den Trieben der menschlichen Vernunft.

a) Die Triebe im Allgemeinen.

§. 178.

Das Gefühlvermögen für Lust und Unlust war eigentlich theoretische Urtheilskraft, welche die Dinge nach einer Regel des Werthes beurtheilt. Diese Regel wurde ihm aber durch ein anderes Vermögen, das Herz des Menschen, gegeben. Eben so bey der Thatkraft des Menschen, diese äußert sich durch die Causalität, welche die Vorstellung vom Werthe eines Dinges auf die Wirklichkeit desselben hat, und wird gelenkt durch ein theoretisches Vermögen der Entschließungen. Diesem aber wird der Obersatz aller Entschließungen, die Regel der Antriebe wieder von einem andern Vermögen, dem Triebe des Menschen, gegeben. Jenes Herz des Gefühls und dieser Trieb zur That sind also dasselbe Vermögen der Vernunft, nämlich dasjenige in unserm innern Leben, was unmittelbar den Werth der Dinge ansetzt. Wir finden daher, daß das Interessirende, welches, wiefern ich es als solches beurtheile, eine Lust am Angenehmen oder Guten erregt, mich weder darum interessirt, weil es gefällt, noch auch weil es begehrt wird; sondern es

gefällt mir erst, weil es interessirt und es wird begehrt, weil es mich interessirt. Das Interessiren ist hier der unmittelbare Grund, das übrige ist Folge. Wenn ich einer Beschaffenheit eines Dinges oder meines Zustandes nicht voraus schon vor einer andern einen Werth zuschreibe, wornach ich im einzelnen Falle die Uebereinstimmung oder den Widerstreit beurtheile, so würde gar nicht erst ein Wohlgefallen oder Mißfallen an demselben Statt finden. Es ist nicht genug, daß ich lebe, ich muß meinem Leben auch einen Werth geben, um an einem Zustand desselben Lust oder Unlust zu fühlen. Eben so: ich gebe der Beschaffenheit eines Dinges oder meines Zustandes nicht deswegen vor einer andern einen Werth, weil ich sie durch Begehren und Wollen hervorbringe, sondern wiefern sie da wäre. Durch diesen beygelegten Werth kann überhaupt erst eine Begehrung Statt finden, indem die Vorstellung desselben eben erst Causalität in Rücksicht ihres Gegenstandes hat.

Einem Dinge einen Werth beyzulegen oder das Vermögen sich zu interessiren ist also die erste praktische Bestimmung des Gemüthes, aus welcher einerseits Gefühle von interessirter Lust und Unlust, anderseits die Triebe, welche den Willen bestimmen, entspringen. Um die eigenste Beschaffenheit dieses Vermögens kennen zu lernen, müssen wir also die Triebe des Menschen einer näheren Beobachtung unterwerfen.

In der Naturlehre wird überhaupt von organischen, animalischen und geistigen Trieben gesprochen, dabey bezeichnet aber das Wort Trieb nur einen unbestimmten Begriff von Ursach, wo man das Wort Kraft nicht brauchen darf. Wollen wir hier die Worte recht metaphysisch bestimmen, so ist Kraft die Eigenschaft der

Substanz, wodurch diese unmittelbar Causalität hat, Trieb hingegen heißt die Form einer Wechselwirkung von Kräften als Ursach gedacht. So ist die Kraft in der materiellen Welt immer Anziehung oder Zurückstoßung, die Ursach der Bildungen aber nennen wir Bildungstrieb, indem sie nur durch die Form des Conflictes jener Kräfte bestimmt wird (§. 140.). Dieser Causalität des Bildungstriebes correspondirt dann auch alle innere Causalität, welche wir mit dem Worte Trieb bezeichnen. Hier aber brauchen wir uns auf diese metaphysischen Verwickelungen nicht einzulassen; wir bleiben nur bey der innern Selbstbeobachtung stehen und nennen darum einen Trieb in uns dasjenige, was die Vorstellungen von Werth und Zweck in unser Gemüth einführt, dasjenige Vermögen in uns, wodurch Vorstellungen zu Antrieben werden oder in Rücksicht ihrer Gegenstände Causalität erhalten.

Dieses Vermögen können wir nun der Untersuchung unterwerfen nach Kants Unterscheidung aller menschlichen Triebe, in Triebe der Thierheit, der Menschheit und der Persönlichkeit.

b) Der thierische Trieb.

§. 179.

Die Untersuchung des thierischen Triebes im Menschen ist uns schon durch die Beobachtung der Lust am Angenehmen hinlänglich vorbereitet. Wir interessiren uns für Genuß und Vergnügen, dieses Interesse gibt uns Begehrungen der Neigung und Abneigung, und wir sahen, wie diese Lust am Vergnügen sich zu Freude, Glück und Glückseligkeit steigerte. Was nun in unserm

Leben dem Genusse den Werth gibt, nennen wir den thierischen Trieb, der also auch Trieb nach Glückseligkeit heißen kann. Wir fanden aber schon: es interessirt mich in allem Vergnügen der momentane Zustand meines Lebens und meiner Lebensäußerung, der jedesmal von dem Empfindungszustand durch den Sinn abhängig ist. Der thierische Trieb zeigt also in dem Wechsel der sinnlichen Anregungen unsers Lebens, daß wir unsrer Lebensäußerung selbst einen Werth beylegen. Aller Genuß, der um sein selbst willen gesucht wird, und nicht etwa (wie Geld einnehmen) durch die Aussicht auf seine Folgen gefällt, beruht daher auf dem Interesse der Lebensäußerung überhaupt und daher auf der physischen Selbsterhaltung, auf Geschlechtsliebe, auf dem Interesse an Geselligkeit, oder auf dem Interesse überhaupt etwas ausgeführt zu haben. Dieser Trieb besteht erstlich in den Trieben der Selbsterhaltung, dem Geschlechtstrieb und dem Trieb der Geselligkeit. Da nämlich der Empfindungszustand des Gemüthes von der Affection des Körpers abhängt und seine Lebensäußerung von der organischen Erregung des Körpers, so ist das Gesetz der innern momentanen Lebensäußerung des Gemüthes auch an diesen körperlichen Lebensproceß gebunden, und die Lust wird die individuellen Reproductionen des einzelnen Organismus und dann die Erhaltung der Gattung zum Gegenstand bekommen. Neben dieser bloß physischen Berührung lebt der Mensch aber auch mit Menschen, und äußert sein Leben im Umgang mit ihnen, so wird denn das Interesse an der Lebensäußerung auch zu einem Triebe der Geselligkeit, welchen denn auch die

Erfahrung schon als thierische Anlage des Menschen aufweist. Alle Geschichte zeigt, daß die wildesten Menschen einander suchen; so oft sich ihre gesellschaftliche Unterhaltung in Streit verwandeln mag, oder in Krieg ausschlägt, so sehen wir doch überall die Menschen lieber einander suchen als sich in Ruhe lassen, und wüßten sie zusammen gleich nichts anzufangen als sich einander todt zu schlagen. So lehren es noch jetzt der Gesellschaftszustand von Neuseeland oder die Heldenzüge der Indianer in Nordamerika gegen die Eskimoes. Auch könnte Geselligkeit unmöglich bloßes Product der Ausbildung seyn, da die Menschen ohne sie zu keiner Ausbildung hätten gelangen können. Endlich müssen wir zu diesem Triebe aus thierischer Anlage auch noch die Lust, seine Kraft zu äußern, Thätigkeit zu zeigen, überhaupt rechnen, welcher jeden Menschen zum Versuchen und Nachahmen treibt, der besonders bey Kindern und in allem Spiel erscheint, und in alter Geschichte so viel Großes wirkte, der Völker zum Bauen und Erobern treibt, ohne daß die dadurch erhaltenen Vortheile mit der Größe des Unternehmens und der Gefahr der Arbeit irgend in Verhältniß stehen.

c) Der Trieb der Menschheit.

§. 180.

Das zweyte war der Trieb der Menschheit. Wir dürfen den Anforderungen der Tugend nicht nur die Neigung zum Genuß gegenüber stellen, indem wir der Uneigennützigkeit des Sittlichen nur das Angenehme überhaupt als wohlgefällig aus Selbstsucht entgegensetzten, sondern es liegt zwischen beyden noch dasjeni-

ge, welches wir nach der oben genannten ersten Regel des an sich Guten beurtheilen. Wenn wir genau genug beobachten, so finden wir, daß unsern egoistischen Beurtheilungen des Gefälligen zwey ganz verschiedene Ansichten zu Grunde liegen, je nachdem wir uns nur für unsern Empfindungszustand oder intellectuell für unsre ganze persönliche individuelle Existenz interessiren. Nur dann beurtheilen wir Annehmlichkeiten, Genuß und Vergnügen, wenn wir auf jenes sinnliche Wohlbefinden sehen, sobald wir aber unser ganzes individuelles Leben uns zum Zwecke machen, so urtheilen wir nach einem eignen Maaßstab des Guten.

Wäre dieser Unterschied nicht, so könnte es gar keine Verschiedenheit von gröbern oder feinern Vergnügen geben, hätten wir dabey nur den einzigen Maaßstab des Genusses, so könnte auch die Größe desselben intensiv für den Augenblick oder der Dauer nach den einzigen Unterschied machen, es gäbe aber keine eminente Feinheit desselben. Es wäre gleich viel, ob jemand sich gern mit Essen und Trinken vergnügt oder Musik, schöne Dichtung, Naturschönheit und geistreiche Unterhaltung liebt. Es wäre gleich viel werth sich mit Spielkarten zu beschäftigen, nach Wahrheit zu forschen oder Ruhm zu suchen; es wäre also Thorheit sich mit vielem Denken den Kopf zu zerbrechen oder sich um Ehre und Ruhm vielen Mühseligkeiten und Gefahren auszusetzen. So urtheilen wir aber nicht, vielmehr beschränken wir unser Streben nach Genuß jederzeit auf die Bedingung, nicht auf eine geschmackwidrige Weise zu genießen, nichts dem Gefühl für das Schöne Widersprechendes liebenswürdig zu finden. Nach diesem Gesetz wird jeder gebildete Verstand sein Vergnügen ab-

messen, dabey liegt aber offenbar ein anderer Maaßstab der Beurtheilung zu Grunde als der des bloßen Genusses. Fände dieser Unterschied nicht Statt, so hätte jener athenienſische Narr vollkommen Recht, der in der Krankheit alle Schiffe und Waaren, die im Hafen ankamen und abgingen, für sein Eigenthum hielt, und dann als der Verstand ihm auf einmal alle seine Schätze nahm und ihn an seine Armuth zurück gab, sich darüber beklagte, daß ihm der Arzt den Verstand wiedergegeben habe. Wir aber ziehen eine angenehme Wirklichkeit noch so hoch vergnügenden Träumen vor.

Diese andere Beurtheilung des Werthes mischt sich überall mit in unser Urtheil über Angenehmes oder Nützliches. Das Wohlgefallen am Genuß selbst wurde uns schon durch den Verstand nach einer Regel der vergleichenden Selbstliebe dahin beschränkt, nicht nur für mich genießen zu wollen, sondern mich nur in der Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu taxiren. In diese vergleichende Selbstliebe setzt Kant schon den menschlichen Trieb selbst im Gegensatz des thierischen. Aber mit Unrecht. Es ist dies nur der reflectirte thierische Trieb, denn die Regel des Werthes für vergleichende Selbstliebe allein bliebe immer noch dieselbe; wir suchen auch hier Genuß, und der Unterschied liegt nur in einer andern Unterordnung unter die nämliche Regel. Es gibt aber noch ein ganz eignes vom Genuß verschiedenes Gesetz des Werthes, welches der Trieb der Menschheit vorschreibt, diesem müssen wir uns durch andere Beyspiele nähern.

Es interessirt uns unmittelbar unsern Geist zu bilden, uns Fertigkeiten, Kräfte, Vermögen zu verschaffen, in der Gesellschaft geliebt und geehrt zu werden,

ganz abgesehen von allem Nutzen, den uns das etwa bringen mag. Persönliche Ausbildung gefällt rein um ihrer selbstwillen. Jeder Gebildetere besitzt einen gewissen Grad von Wißbegierde; es interessirt ihn zu wissen, wenn er auch keinen Gebrauch davon macht, im Falle es ihm nicht zu viel Mühe kostet zu diesem Wissen zu gelangen. Auch bey der kleinsten körperlichen Geschicklichkeit gefällt uns schon das bloße Können ohne allen Nutzen. Auch in dem sogar, wie wir Reichthum, feste Gesundheit oder körperliche Kraft beurtheilen, können wir den Unterschied beyder Ansichten bemerken.

In diesem allen liegt eine Beurtheilungsweise des Guten, welche weder als Nützlichkeit nur auf das Angenehme, noch auch auf den sittlichen Werth der Pflicht sich beruft. Dem gemäß müssen wir also ein eignes Gefühl für das Gute zwischen jene beyden hinein setzen, welches seine eigne Rolle in unserm Geiste spielt. Wir haben nämlich hier eine Beurtheilungsweise, welche nicht nur, wie beym Genuß die Zweckmäßigkeit meines augenblicklichen Zustandes, sondern meine ganze Existenz, mich selbst als Mensch zum Gegenstand hat. Ich bin mir hier selbst Zweck, und will der Idee nach alles seyn, was ein Mensch irgend seyn kann. Wir setzen den Werth hier also in die eigne persönliche Vollkommenheit. Die Beurtheilung des Angenehmen entspringt aus der thierischen Anlage des Menschen, und geht auf Glückseligkeit als die vollendete Fülle des Genusses; die Beurtheilung dieses Guten persönlicher Bildung entspringt aus der menschlichen Anlage, und geht auf Vollkommenheit als das Ziel aller Bildung; die Beurtheilung des höchsten Guten entspringt aus der rein vernünftigen Anlage, und geht auf Sittlich-

keit, die sich einem höhern Gesetz als dem ihres eignen sinnlich bedingten Daseyns unterwirft.

§. 181.

Vollkommenheit wäre es also, welcher hier vom Verstande der Werth zuerkannt wird, diese ist aber eine Idee, die sich so wenig wie die der Glückseligkeit genau wird entwickeln lassen. Glückseligkeit geht doch noch auf ein eignes positiv Bestimmtes des Genusses aus, hingegen Vollkommenheit des Menschen ist ein bloßer Größenbegriff, welcher die Benennung seiner Zahlen schon anderwärts her als gegeben voraus setzt in den Zwecken, nach denen beurtheilt wird, was ein Mensch seyn soll. Die Bestimmung des Gegenstandes dieser Beurtheilung hängt also von demjenigen überhaupt ab, wie und womit der Mensch in der Natur lebt, sie geht auf meine Thatkraft überhaupt und auf ihre richtigen Verhältnisse im Innern meines Wesens. Was hier gesucht wird, ist Vollkommenheit in der Anlage für das, was ein Mensch seyn kann und soll, Vermehrung der Kräfte überhaupt und Verhältnißmäßigkeit in der Stärke der einzelnen. Dieser Trieb ist ein ordnender Geist in uns, der das einzelne nur im Verhältniß zum Ganzen schätzen will, und das Einzelne zur Zusammenstimmung im Ganzen beschränkt; er sucht Bildung des Geistes und Allseitigkeit dieser Bildung. Das wohlverstandene Interesse desselben ist also meine Bildung überhaupt, er gibt ein Streben nach Stärke, Lebendigkeit, Reinheit und Schönheit der Seele; ein Streben nach Eurythmie meines Wesens, und ist der Mittelpunkt oder der Vereinigungspunkt meiner Interessen überhaupt, indem er

fordert, das Einzelne nach dem Ganzen zu beurtheilen. Er heißt mit Recht der menschliche Trieb, denn er ist es, der in der Natur eigentlich eine Geschichte der Menschen als Bildung der Vernunft hervorbringt, indem er hier das Geistige durch sich selbst immer höher empor treibt.

So wie die Lust am Angenehmen durch Genuß, so wird die Lust an diesem Guten durch Selbstzufriedenheit befriedigt. Das Bewußtseyn, mit sich selbst zufrieden zu seyn, innere Ruhe oder Unruhe der Seele gehört eigentlich hierher, wo der Mensch selbst sich Zweck wird.

Durch diese Art des Wohlgefallens wird also eigentlich feineres Vergnügen gewürdigt, und eine gewisse vornehme Art zu genießen in der Gesellschaft eingeführt, wornach man manche Arten sich zu beschäftigen über die andern erhebt. Man erhebt den edlen Umgang mit Wissenschaften und Künsten oder politische Thätigkeit über Müssiggang und das Handwerk gemeiner Leute. Es ist aber, wie bey allem Vornehmthun, hier wohl recht gut sich von andern für sein geniales Treiben, sein Denken oder sein Geschäft loben zu lassen, aber mißlich, selbst mit einzustimmen. Denn der Einzelne kommt zu seiner Wahl selten durch freyen Entschluß, sondern meist doch nur durch Gewohnheit und weil ihm diese Beschäftigungsweise gerade die angenehmste war, also nicht nach einem Maaßstab des an sich Guten, sondern nur nach Annehmlichkeit oder Nutzen. Der Einzelne löst philosophische, mathematische, juristische oder andere Räthsel zur Unterhaltung gerade wie ein anderer Nüsse knackt, und spielt mit seinen Versen, wie ein anderer mit Karten und

Schauspielen. Das Glück aber ist sehr verschieden, mit dem die Wahl eines solchen feineren Vergnügens belohnt wird. Eins der mißlichsten ist die Bemühung um Wissenschaft, das Streben nach Wahrheit. Ein anderer Arbeiter freut sich seines vollendeten Werkes, für die Wissenschaft aber ist nach Lessings treffender Bemerkung die Freude vorbey, so bald sie gefunden ist, wie bey einem Räthsel, sobald es gelöst ist. Nur das Finden erfreut, die Beschäftigung mit lang bekannter Wahrheit für sich hat gar kein Interesse in sich selbst.

b) Der Trieb der Persönlichkeit.

§. 182.

So wie wir bisher die beyden Triebe, den thierischen nach einem Interesse an meinem passiven Zustande und den menschlichen, nach einem Interesse an meinem thätigen Daseyn als Mensch überhaupt betrachtet haben, vereinigen sie sich zusammen in dem Triebe der sinnlich bestimmten handelnden Vernunft überhaupt zu einem einzigen, nur darin verschieden, daß das Leben im ersten Falle nur nach seinem passiven Empfindungszustand der äußeren Anregung aufgefaßt wird, im andern aber in seiner ganzen Vollständigkeit. Diesem sinnlichen Triebe setzen wir nun überhaupt einen reinen entgegen. Es mag nur Genuß oder Bildung mein unmittelbares Interesse bestimmen, so ist es immer sinnlich bestimmt; wir finden aber noch einen andern Trieb in uns, den wir den sittlichen nennen, welcher nicht nur den Werth meines Daseyns für mich anerkennt, sondern ein ganz anderes Interesse haben muß, weil er oft

demjenigen, was nur für mich wünschenswerth wäre, gerade entgegen zu handeln gebietet. Wir finden die Anforderungen eines Triebes in uns, dessen Stimme wir das Gewissen nennen, welches nicht nur, wie ein anderer Trieb, fordert, indem ein Gegenstand für mich einen Werth erhält, sondern dessen Forderungen in Rücksicht einer Handlung immer durch Sollen ausgesprochen werden, mit einer Nothwendigkeit der Anforderung.

Wir nannten praktisches Urtheil im Obersatz vernünftiger Entschließungen einen Satz, in welchem mir eine Vorstellung als Antrieb ausgesprochen wird, das heißt also, in welchem ihrem Gegenstand ein Werth beygelegt wird. Solche praktische Urtheile sind nun, wiefern sie aus irgend einem sinnlichen Triebe entspringen, immer bloße Erfahrungssätze, in welchen der Antrieb nie mit Nothwendigkeit fordert, sondern sich nur zur Wahl anbietet. Was mir Genuß gewährt oder dazu helfen kann, und daß ich am Genuß ein Interesse nehme, daß eine Vorstellung desselben also zum Antrieb werden kann, dieß weiß ich durch die Wahrnehmung; kein Urtheil, in dem ich mir eines Verlangens nach Genuß bewußt werde, enthält daher eine Nothwendigkeit seiner Aussage, es gilt nicht a priori, sondern nur der Erfahrung nach eben jetzt für mich. Eben so ist es Erfahrungssache, was zu meiner Bildung beytragen kann und ebenfalls, daß ich mich für meine Bildung interessire, ist mir nur Thatsache aus innerer Wahrnehmung, ich erkenne also auch hier die Antriebe nur in empirischen Urtheilen und nicht mit Nothwendigkeit a priori. Hingegen die Aussprüche des Gewissens sind unmittelbar allgemein und nothwendig, sie

müssen sich auf einen Trieb beziehen, dessen Antriebe als solche mit Nothwendigkeit a priori erkannt werden können. So liegt es in der Form ihres unbedingten Sollens. Z. B. die Vorstellung einer Lüge hat unmittelbar eine Causalität zur Unterlassung derselben, und diese wird in dem Satze: Du sollst nicht lügen, als einem Ausspruch des Gewissens mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit erkannt. Der sittliche Trieb beruht also auf einem Interesse, dessen Gesetze a priori mit Nothwendigkeit erkannt werden, wir müssen hier ein eignes System von Principien a priori auffinden, welche unmittelbar der Vernunft gehören, wiefern sie als handelnd bestimmt ist. Die Vernunft muß durch ihren sittlichen Trieb als reine Vernunft zur handelnden Vernunft werden. Jeder andere Trieb setzt die sinnlich bedingte Selbsterkenntniß des Geistes voraus, und gehört also auch nur der sinnlich bedingten handelnden Vernunft; dieser reine Trieb der Persönlichkeit hingegen muß wegen der Nothwendigkeit seiner Anforderung schlechthin aus reiner Vernunft entspringen.

§. 183.

Um das Wesen dieses reinen Triebes näher zu bestimmen, bieten sich uns leicht Begriffe an, die ihm eigenthümlich sind, das Sollen und das schlechthin in sich selbst Gute mit der Pflicht. Was ein anderer Trieb fordert, das begehre ich oder will ich nur; was dieser fordert, das soll ich. Und was geschehen soll, ist das schlechthin in sich selbst Gute. Wir kommen hiermit also wieder zu jener Idee des schlechthin guten Willens zurück, den wir bey dem Lustgefühl am schlechthin Gu-

ten betrachteten, und müssen ihn einer noch näheren Untersuchung unterwerfen, indem wir daraus die innerste Organisation unsrer handelnden Vernunft aufzuklären haben.

Ich folge in dieser Darstellung ganz der Kantischen Exposition in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, um bey der Verschiedenheit meiner Resultate mich um so bestimmter mit ihm in Kontrast stellen zu können.

Alles, was wir in Beziehung auf Genuß, Nützlichkeit oder persönliche Vollkommenheit gut nennen, heißt uns doch nur in gewisser Beziehung gut. Glücksumstände und persönliche Eigenschaften können tausendfach verschieden seyn, sie sind nichts nothwendiges, was für jeden gefordert werden könnte. Der gute Wille ist dagegen das einzige, was unbeschränkt und ohne alle Vergleichung gut ist. Der Werth jedes andern ist zufällig und nach beliebigen Zwecken bestimmbar, denen die Nothwendigkeit fehlt, so lang es nicht in Beziehung auf den absoluten Werth des guten Willens als gut beurtheilt wird.

Diesen guten Willen oder den Charakter beurtheilen wir aber nicht aus dem Erfolg seiner Handlungen, sondern wir setzen seinen Werth einzig in das innere der Gesinnung, wenn die Gelegenheit sich auch nie zeigen sollte, diese in Thaten zu äußern. Wir beurtheilen den Charakter nicht eben nach dem, was er ausrichtet, nicht nach seiner Tauglichkeit für einen gegebenen Zweck, sondern nur nach dem Wollen in ihm, nur in diesem liegt ihm der Werth, der ohne allen Vergleich höher zu schätzen ist, als was sonst als gut oder angenehm gefallen kann. Sollte es diesem Willen auch

gänzlich an Vermögen fehlen seine Absicht durchzusetzen, würde selbst mit der größten Anstrengung nichts von ihm ausgerichtet, sondern es bliebe nur der gute Wille übrig, so hätte dieser doch seinen vollen Werth in sich selbst; er kann durch Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit weder vermehrt noch vermindert werden. Freylich zeigt sich diese reine Güte nicht im bloßen charakterlosen Wunsch ohne Kraft zum Entschluß und zur Handlung, aber äußerlich mag sonst die Ausführung gelingen oder nicht, mag die Handlung äußerlich selbst ihren Zweck zerstören, die Gesinnung trägt ihren Werth nur in sich selbst und nicht in ihren Folgen. Eben da zeigt sich der Charakter am lautersten und reinsten, wo er durch äußere Umstände gehindert und aller seiner Ausführung beraubt wird, ohne seine innere Kraft des Entschlusses beugen zu lassen.

Diese Idee vom absoluten Werthe des bloßen Wollens ohne Rücksicht auf den beabsichtigten Erfolg der Handlung wird aber dem gemeinen Verstande, so klar sie ihm auch ist, doch nur durch Gefühle bestimmt, über die wir uns nicht so schnell Rechenschaft zu geben wissen: so daß eine vernünftige Spekulation den Verdacht fassen könnte, daß nur schwärmerische Täuschung der Einbildungskraft der gemeinen Vernunft diese Idee untergeschoben habe. Wir müssen daher hier noch näher untersuchen.

Wir nennen denjenigen Willen gut, welcher sich immer gemäß dem Sollen des sittlichen Triebes bestimmt, der immer demjenigen gemäß will, was schlechthin geboten ist. Gebot ist aber ein Ausspruch des reinen Triebes, weil und wiefern er mit Nothwendigkeit geschieht und zugleich dadurch eine geforderte Beschränkung jedes an-

dern Antriebes enthält. Diese Nothwendigkeit der Handlung aus dem Sollen nennen wir Pflicht, und aus der genauern Betrachtung der Pflicht werden wir das Wesen dieses Triebes am bestimmtesten kennen lernen.

Der erste Satz, den wir in Rücksicht des Begriffes der Pflicht aufstellen, ist der: wir machen einen großen Unterschied dazwischen, ob eine Handlung nur der Pflicht gemäß erfolgt ist, oder ob sie wirklich aus Pflicht geschah; nur in dem Handeln aus Pflicht finden wir den wahren sittlichen Werth, denn die bloße Uebereinstimmung der Handlung mit der Pflicht, bloße Pflichtmäßigkeit kann nur zufällig erfolgen, ohne eben die Handlung eines guten Willens anzuzeigen. Um uns diesen Unterschied deutlich zu machen, brauchen wir nur Beyspiele pflichtmäßiger Handlungen, nach beyden Verhältnissen zu vergleichen, am schärfsten solche, in denen die Handlung ohnehin schon durch die Neigung begünstigt wird, indem da der Unterschied am bestimmtesten hervorspringt. Es ist z. B. allerdings pflichtmäßig, daß ein Kaufmann seinen unerfahrnen Käufer nicht übertheuere. Wo viel Verkehr ist, thut dieß der kluge Kaufmann auch nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, man wird ehrlich bey ihm bedient. Aber daraus folgt noch nicht, daß er aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahre, indem schon sein Vortheil dasselbe fordert. Eben so ist Wohlthätigkeit im allgemeinen pflichtgemäß. Außerdem macht aber auch das Mitgefühl noch manchem ein eignes Vergnügen daraus, Freude um sich zu verbreiten oder der Zufriedenheit anderer zuzusehen. Aber auch hier wird die pflichtmäßige, noch so

liebenswürdige Handlung doch nicht nothwendig noch eignen sittlichen Werth haben, denn sie erfolgt zwar dem Gebote gemäß, aber nicht nothwendig aus Pflicht. Nur bey demjenigen könnte sich hier die wahrhaft moralische Maxime des Willens wirklich zeigen, dessen kaltes Temperament ihn des Mitgefühls weniger empfänglich macht, der gegen fremde Noth unempfindlich ist, vielleicht eben, weil er die eigene nicht groß achtet; nur dieser wird, wenn ihn nicht Eitelkeit oder andere Nebenabsichten leiten, hier es zeigen können, daß er in seiner Wohlthätigkeit aus Pflicht handle, indem ihn sonst nichts für die Handlung anspricht, als eben das Gebot allein.

Es kommt also nicht nur auf die willkührliche Handlung selbst an, um ihren sittlichen Werth zu bestimmen, sondern wir beurtheilen diesen nach dem Motiv derselben, nach dem Wollen selbst und nicht nach der Aeußerung des Wollens. So unterscheiden wir bey der Vergleichung einer willkührlichen Handlung mit dem Gesetz immer die Legalität und Moralität derselben. Die Handlung ist legal, wenn sie dem Gesetz gemäß ausfällt, wenn sie pflichtmäßig ist; wir schreiben ihr aber nur dann Moralität als den wahren sittlichen Werth zu, wenn sie aus Pflicht geschieht, eben um des Gesetzes willen, so daß das Gebot selbst der Bestimmungsgrund des Willens in Rücksicht derselben war. Man kann daher in legalen Handlungen sehr wohl dem Buchstaben des Gesetzes folgen, ohne doch ihnen dem Geiste nach gemäß zu handeln, wenn zwar die Willensäußerung pflichtmäßig ist, aber die Pflicht nicht selbst den Willen bestimmte.

Hiermit ist dann auch der zweyte Satz gegeben:

Eine Handlung aus Pflicht hat objectiv ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern nur in der Maxime, nach der sie beschlossen wird. Dieser Werth hängt nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern nur von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung geschehen ist. Denn die Absicht, welche wir bey irgend einer Handlung haben können, wird eben sowohl schon durch Legalität der Handlung selbst erreicht werden, die pflichtmäßige Handlung wäre die nämliche, ob sie aus Pflicht geschähe oder nicht, und ihre Wirkungen würden auch in beyden Fällen die gleichen seyn. Da wir nun aber dieser bloßen Legalität eben die Moralität entgegensetzen, der wir allein den höchsten Preis zuerkennen, da wir über die Pflichtmäßigkeit eben noch die Bestimmung der Handlung durch die Pflicht fordern: so kann es uns in dieser Beurtheilung unmöglich auf irgend eine Absicht ankommen, welche durch die Handlung erreicht werden sollte. Dieser höchste Werth der Handlung in Rücksicht der Pflicht kann also nur in dem Wollen selbst, in der Gesinnung liegen, unangesehen die Zwecke, welche dadurch erreicht werden. In seinem Rechte, welches der andere von mir fordert, kommt es nur auf die Legalität meiner Handlung an, daß ich ihm mit dem Gegenstand derselben nicht zu nahe trete, in der Tugend aber, die ich mit Nothwendigkeit von mir selbst fordere, kommt es nur auf die Gesinnung, den reinen Werth des Wollens an, welchen ich nicht nach äußerem Einfluß, sondern nur nach seinem innern Wesen schätze, als die Schönheit der Seele.

Wenn wir also nur darein den wahren sittlichen Werth setzen, daß die Handlung aus Pflicht geschieht; wenn wir diesen Werth nur in seiner Moralität und nicht in bloßer Legalitat anerkennen; wenn wir diesen Werth nur in die Handlung selbst und nicht in irgend einen Erfolg setzen: so folgt drittens, daß die Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gebot sey. Denn der höchste Werth der Handlung liegt nicht in der Wirkung, die von ihm erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches seinen Bestimmungsgrund von der erwarteten Wirkung zu entlehnen braucht. Alle diese Wirkungen könnten auch sonst zu Stande kommen, es brauchte dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, in dem dann doch das höchste und unbedingte Gut allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders als nur die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich allein in einem vernünftigen Wesen Statt findet, sofern sie und nicht eine verlangte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, jenes absolute Gute ausmachen, welches wir sittlich nennen, und welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, aber nicht erst aus der Wirkung erwartet werden darf. Dieses bloße Gesetz nun für sich wird ein Gegenstand der Achtung, indem es sich nur als Grund, niemals aber als Wirkung meines Willens ankündigt, indem es nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt oder wenigstens vom Ueberschlage bey der Wahl ganz ausschließt. Da also die Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens gang absondern soll, so bleibt

hier nichts übrig, das den Willen bestimmt, als objectiv das Gesetz selbst und subjectiv reine Achtung für dieses Gesetz. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, die das Bewußtseyn der Unterordnung meines Willens unter ein Gesetz ohne Vermittelung irgend eines Einflusses auf den Sinn bedeutet.

Was liegt nun für ein Gesetz der handeluden Vernunft in dem hier gefundenen Resultat? Es ist nur das Wollen selbst, welches das höchste Gute ist, wiefern es durch reine Achtung des Gesetzes bestimmt wird, wiefern die bloße Vorstellung, daß etwas mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit geboten sey, der Bestimmungsgrund wird, diesem Sollen gemäß zu handeln. Es wird also hier erstlich die Vorstelluug eines praktischen Gesetzes von dem, was ich soll, vorausgesetzt und dann zuoberst gefordert: Du sollst wollen, was du sollst, nur um des Sollens willen. Das Gesetz, nach welchem wir den höchsten Werth des Charakters selbst beurtheilen, ist also seinem Wesen nach für die Anwendung noch von einem andern gegebenen Gesetze abhängig, welches in der Anforderung: du sollst deinen Willen nur durch das Gesetz bestimmen lassen, schon voraus gesetzt wird.

Das Gesetz für den Charakter gebietet für die Willensäußerung als Handlung nur hypothetisch: wenn es ein allgemeines Gesetz des Sollens gibt, so gilt dieß auch für mich. Für das Entschließungsvermögen und seine Gesinnung aber fordert es kategorisch: Du sollst die Gesinnung haben, daß dein Wille von der Erkenntniß eines allgemeinen und nothwendigen praktischen Gesetzes bestimmt werde; die Ge-

sinnung, deiner Ueberzeugung von dem, was du sollst, gemäß zu handeln, nur um der Ueberzeugung vom Gebotensein willen, unangesehen allen Gehalt des Gebotes; die bloße Form des allgemeinen Gesetzes soll den Willen bestimmen und nicht die Materie desselben.

Wir finden also hier ein räthselhaftes Verhältniß in unserm Innern. Was nennen wir das oberste Gute? Die Tugend und den Charakter des Menschen. Aber diese Tugend und dieser Charakter werden nur nach einem leeren formalen Gebote für die Gesinnung bestimmt, welches nur unter der Voraussetzung eines andern unmittelbar geltenden Gesetzes von Anwendung seyn kann. Tugend und Charakter bestehen nur darin, daß meine Gesinnung sich dem Gesetze, welches gebietet, unterwerfe, sie zeigen sich nur auf den Fall, daß etwas zu thun schlechthin geboten ist; aber was wird denn schlechthin geboten? Wie komme ich zu dem Gebote, welches das Sollen und die Pflicht selbst ansetzt? wie komme ich zu der Vorstellung des Gesetzes, die meinen Willen bestimmen soll?

Vergleichen wir das hier erhaltene Gesetz des höchsten Guten mit unsrer Theorie des Entschließungsvermögens, so werden wir leicht bemerken, daß das hier gefundene Gesetz des Charakters mit dem vorhin gefundenen ganz zusammenstimmt. Das Gebot der Tugend oder des guten Willens, welches wir hier entwickelt haben, ist nichts anders als das Gesetz eines rein vernünftigen Entschlusses. Der vernünftige Entschluß bildete sich in unserm Geiste vor der Reflexion nach den Verhältnissen des Schlusses; wir nannten Charakter eine Willkühr, deren Entschlüsse nach Grundsätzen bestimmt werden, die nach Grundsätzen handelt; dieses

in der höchsten Bedeutung kommt mit dem Gebote pflichtmäßig aus Pflicht zu handeln zusammen. Unser Gebot der Tugend ist nämlich eine praktische Regel in der Stelle des Schlußsatzes im Entschluß: Jeder allgemeine und nothwendige praktische Obersatz bestimme die Handlung.

Dieß entwickelt sich nach Verhältnissen der Reflexion auf folgende Weise. Der Entschluß selbst im unmittelbaren der Thätigkeit meines Geistes bestimmte sich durch den Conflict der Antriebe; er wurde aber zum verständigen Entschluß durch die Reflexion. In diesem werden im Obersatz Antriebe vorgestellt, den Antrieben, die Kraft der Vernunft untergeordnet und dem gemäß die Handlung bestimmt. Nun ist es die theoretische Regel des Schlusses, daß der Schlußsatz bestimmt ist, wenn einer allgemeinen und nothwendigen Regel ein Fall untergeordnet worden; ist aber keine nothwendige Regel gegeben, so ist auch kein Schlußsatz bestimmt. Wird mir also eine Regel des Antriebes gegeben, in der ich nur erkenne, was ich begehre oder will, ohne Nothwendigkeit, so ist aus dieser kein rein vernünftiger Entschluß möglich, sondern die Zwecke aus diesen Antrieben bleiben zufällige und beliebige. Ist hingegen die Regel des Antriebes ein nothwendiges Gesetz, welches wir durch Sollen aussprechen, so ist damit der rein vernünftige Entschluß gegeben, in welchem diese Regel immer den Willen bestimmt. Wir beurtheilen also hier als das schlechthin Gute die rein vernünftige Entschließung der Willkühr im Gegensatz gegen eine bloß sinnliche. Es ist folglich das Gebot der Tugend noch kein Gesetz des Antriebes selbst, sondern nur ein Gesetz des Entschlusses

für den Conflict der Antriebe, wodurch der Zweck als nothwendiger Zweck vorgestellt wird. Wenn es einen Antrieb gibt, der sich in einer allgemeinen und nothwendigen Regel ausspricht, so wird darin der Werth als nothwendiger, das heißt: als absoluter Werth, als Würde bestimmt, und der Gegenstand, dem die Würde zukommt, wird an sich selbst als Zweck gedacht.

In meinem Innern bestimmt sich also das höchste Gute nur nach einer formalen und hypothetischen Regel, welche den Charakter in seinen Handlungen seiner Ueberzeugung von dem unterwirft, was an sich Zweck sey. Welches ist nun aber das Gesetz der Ueberzeugung selbst? welches ist der erste Ausspruch und die unmittelbare Anforderung des reinen Triebes?

Suchen wir hierauf die Antwort von der innern Erfahrung zu erhalten: so kann uns zwar anfangs der Aberglaube in positiven Religionsmeinungen oder das durch Erziehung des Einzelnen, oder Sitte und Gebrauch im Volke angewöhnte Urtheil über conventionelle Schicklichkeit irre führen, wenn wir aber nur einige Freyheit des Urtheils in diesem Gebiete erlangt haben, so werden wir bald bemerken: in allen Verhältnissen, wo wir die Natur nur als unvernünftige Kraft behandeln, zeigt sich keine Anforderung der Pflicht, sondern ein jeder mag sich diese Natur unterwerfen, so weit seine Kraft es kann; überall hingegen, wo uns Vernunft erscheint, und von uns behandelt wird, da tritt diese mit ihrem Rechte uns entgegen, welches wir nicht überwinden sollen, sondern zu achten mit Nothwendigkeit aufgefordert werden. Das unmittelbare Gesetz des Antriebes aus reinem Triebe der Vernunft gibt also dem Daseyn der Vernunft den Werth,

und setzt diesen an, als Würde der Person. Wie also der Trieb der Thierheit in meinen momentanen Zustand, der Trieb der Menschheit in meiner gesammten Individualität als einzelnem Menschen den Werth setzt: so erhebt sich der Trieb der Persönlichkeit zum Daseyn der Vernunft überhaubt, und gibt dieser persönliche Würde, erkennt sie also als Zweck an sich an.

Die höchste Regel des an sich Guten für die Beurtheilungen des Lustgefühls wird dann also liegen in der Uebereinstimmung des einzelnen Willens oder des Daseyns der Welt mit dieser Idee des Zweckes an sich. Das höchste Gut im einzelnen Menschen ist seine Tugend, sein Charakter; das höchste Gut in der Welt ist die Uebereinstimmung der Welt mit der Forderung des Gesetzes vom absoluten Werthe.

Aus diesen entwickelten Momenten können wir es dann versuchen, eine Theorie der handelnden Vernunft zu bilden.

Vierter Abschnitt.

Die Theorie der handelnden Vernunft.

§. 184.

Aus der Vergleichung der hier zusammengestellten Beobachtungen unsrer praktischen Vermögen erhalten wir ein sehr einfaches Resultat für die Theorie der handelnden Vernunft. Dem Ganzen liegt zu Grunde das Herz oder der Trieb des Menschen als ein Vermögen sich zu interessiren, oder den Dingen einen Werth zu geben, und nach der Regel dieses Werthes beurtheilt die Dinge ein Gefühl der Lust und Unlust. Sind die erkannten Dinge diesem Werthe nicht gemäß, so erhält die Vorstellung des Werthes Causalität, um das hervorzubringen, was den Werth hat; es wird dieß zum Zwecke der Vernunft. Die Vernunft kann aber nach Zwecken auf die Natur hinaus wirken, indem sie willkührlich ihr Denken und ihren Körper bewegt. Auf diese Weise vereinigen sich also in der Organisation ihres Innern Trieb, Lustgefühl, Willkühr und handelnde Kraft; die Bewegung läuft aber immer aus von dem Interesse des Triebes. Welches ist nun das Gesetz, nach welchem die Dinge für unsre Vernunft einen Werth erhalten?

Die Beobachtung zeigte uns drey Triebe, von denen der thierische der eignen momentanen Lebensäuße-

rung, der sinnlich-vernünftige dem ganzen eignen individuellen Leben, der rein-vernünftige endlich dem vernünftigen Leben überhaupt den Werth gab. Hier ist es also immer das Leben der Vernunft, dem der Werth ertheilt wird, nur nach verschiedenen theoretischen Abstufungen. Wir werden also voraussetzen müssen, daß der Trieb der Vernunft oder ihr Vermögen, sich zu interessiren, in der innersten Quelle nur ein einiges sey: die Vernunft gibt dem Daseyn der Vernunft den Werth. Aus diesem einen Grundgesetz werden wir alle Erscheinungen unsers innren Lebens abzuleiten im Stande seyn, wenn wir vergleichen, wie die Vernunft auf den verschiedenen Stufen ihrer Lebensäußerung es sich selbst aussprechen müsse.

Nach welchem Unterschiede werden sich nun wohl die Aeußerungen des Grundtriebes unsrer Natur zunächst unterscheiden? Unstreitig nach dem Unterschied der momentanen Anregung unsrer Lebensäußerungen in der Empfindung und der ursprünglichen Form der Selbstthätigkeit unsers Lebens.

§. 185.

Wiefern das Bewußtseyn der Vernunft durch den Sinn in der Empfindung beschränkt ist, entsteht ein Interesse für den einzelnen Zustand unsrer Lebensthätigkeit, als der Quell alles unsers Vergnügens und aller unsrer Schmerzen. Das allgemeine Interesse unsrer Vernunft spricht sich hier im Triebe nach Glückseligkeit nur in ihrer ersten Beschränkung durch den Sinn aus, wo wir uns in der Empfindung nur unsers einzelnen Zustandes im Leben bewußt werden. Dieser

Trieb ist also der erste und nächste in der Aeußerung unsers Lebens, der mit Genuß und Leiden zuerst in Anspruch genommen wird, denn das Bewußtseyn unsers Lebensgefühls in der Empfindung ist das erste und bleibt immer das unmittelbarste, dessen wir uns wieder bewußt werden. Hierin zeigt sich dann der Grundtrieb als thierischer Trieb, welcher die Willkühr treibt, das Angenehme zu suchen mit Neigung und das Unangenehme zu fliehen mit Widerwillen.

§. 186.

Aber der Grundtrieb meines Wesens ist nicht etwas nur durch die Empfänglichkeit des Lebens Hervorgebrachtes, sondern er ist ursprüngliche Eigenschaft der Selbstthätigkeit meines Lebens selbst, er wird also auch eine ursprüngliche Bestimmung der Form meiner Erregbarkeit enthalten müssen. Diese zeigt sich im reinen Triebe der Persönlichkeit. In der ursprünglichen Form der Organisation meiner Vernunft fällt dieser Grundtrieb, welcher der Vernunft schlechthin den Werth gibt, mit der Form der Erregbarkeit der erkennenden Vernunft zusammen, und bringt so eine unmittelbare und ursprüngliche materiale Bestimmung meiner formalen Apperception hervor, durch die Wechselbestimmung dieser formalen Apperception mit der ursprünglichen Form der handelnden Vernunft. Eine solche ursprüngliche materiale Bestimmung der formalen Apperception ist aber nach (§. 97. 5.) eine Erkenntniß a priori, welche in allgemeinen und nothwendigen Gesetzen ausgesprochen wird. Hieraus folgt denn: der reine Trieb muß seinen Antrieb mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht nur als Antrieb meines Willens, sondern

als Gesetz für das Daseyn der Dinge überhaupt aussprechen, für meinen Willen aber einen allgemeinen und nothwendigen Obersatz aller vernünftigen Entschließungen geben. Ferner diese praktischen Principien a priori entspringen aus der reinen Einheit meines vernünftigen Lebens unabhängig von aller sinnlichen Anregung. Sie sind also die (§. 101.) geforderten Principien des reinen Vernunftglaubens.

Dieser reine Trieb hat also folgende zwey Eigenthümlichkeiten.

Erstens er geht nicht nur auf ein einzelnes Begehren und Wollen, sondern auf eine Werthgesetzgebung im Daseyn der Dinge überhaupt, er kündigt sich an durch ein allgemeines und nothwendiges Gesetz des absoluten Werthes, welches er nicht nur der einzelnen Vernunft, sondern dem Daseyn der Dinge überhaupt vorschreibt.

Zweytens der reine Trieb nimmt mit diesem allgemeinen Gesetze nicht den Begriff der Naturansicht der Dinge, sondern die vollendete Einheit der vernünftigen Erkenntniß, folglich das Princip des speculativen Glaubens in Anspruch, und belebt diesen zum praktischen Glauben der Vernunft.

Wir haben durch die Theorie der erkennenden Vernunft den Ursprung des speculativen Glaubens in ihr und wie er sich in der idealen Ansicht der Dinge ausspricht, kennen gelernt; hier finden wir weiter, woher ihm in dem Innersten unsers Wesens sein Leben kommt. Der Ausspruch des reinen Triebes muß unmittelbar der allgemeine und nothwendige Grundsatz seyn: das Daseyn der Vernunft hat absoluten Werth,

und ist Zweck an sich, und diesen Grundsatz müssen wir als Princip einer nothwendigen Werthgesetzgebung auf die ewige Realität der Ideen beziehen; diese Werthgesetzgebung wird uns im Glauben jene ewige Ordnung der Dinge, welche wir für die intelligible Welt forderten. Wir halten in dem Gesetz des absoluten Werthes der Vernunft oder der Würde der Person das oberste Princip des Glaubens fest, wodurch die praktische Idee jenen speculativen Formen der Seele, Welt und Gottheit, Bestimmung und Gehalt gibt. Das Grundprincip unsers Glaubens wird also der Glaube an die Realität des ewigen Gutes durch die Gültigkeit der absoluten Werthgesetzgebung in der Welt nach ihrem ewigen Wesen. Wir glauben, daß in der intelligibeln Welt die Intelligenz als Person Würde hat, daß der freye Wille der Intelligenz dem Gesetze der Würde unterworfen sey, und wir verehren in der Gottheit als dem Urgrunde im ewigen Seyn der Dinge den heiligen Grund der Gültigkeit vom Gesetze des Zweckes an sich; diese Gültigkeit aber wird uns zur Erscheinung nur für die Ahndung in der ewigen Jugend des stets erneuten Lebens der Schönheit in der Natur.

In der Willkühr des einzelnen Menschen wird dieser Antrieb des reinen Triebes unmittelbar in Conflict kommen mit den von außen bestimmten Antrieben des Genusses. Er wird sich diesen allen entgegensetzen als einer Selbstbestimmung (Autonomie) des Willens, dagegen jeder andere Antrieb erst ein von Außen (heteronomisch) gegebener Antrieb ist. Er wird allein mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit fordern, wird also der höchste Obersatz aller vernünftigen Entschließungen seyn, und als Gebot (Imperativ) allen Antrieben der Nei-

gung entgegen treten. Die Stärke dieses Antriebes aus reinem Triebe im Kampfe mit der Neigung ist also dasjenige, was wir in eminenterer Bedeutung die Tugend des Menschen genannt haben. Wir nennen einen Entschluß schlechthin gut, wenn er durch den Antrieb der Tugend bestimmt worden ist, böse aber, wenn die Bestimmung diesem Antrieb zuwider ausfällt, und sittlich indifferent, wenn der Entschluß ohne Mitwirkung des reinen Triebes erfolgte.

§. 187.

Auf diese Weise bildet sich die erste Abstufung und der erste Contrast der Antriebe aus dem einen Grundtrieb in unserm Innern. Es würden diese aber nur ein blindes Spiel der Antriebe in dem Innern der Vernunft geben als bloßer Gegensatz eines sinnlichen und vernünftigen Instinctes ohne eigne Wahl und gleichsam ohne eignes Leben der Vernunft, indem keine Einheit da wäre, und kein Richter zwischen der Neigung und der Tugend, welcher die Tugend über alle Neigung achtete, und den Spruch des reinen Triebes in mir dennoch für gültig erklärte, wenn er gleich im einzelnen Falle übertreten worden ist — wenn nicht zwischen beyde die Reflexion träte und der Trieb, so wie er von der Reflexion erkannt wird. Dieser reflectirte Trieb wird dann zum eigentlich menschlichen, indem er aus der eigensten Mitte unsers Wesens unser ganzes Leben übersieht. Der denkende Verstand wird sich nicht nur in dem einzelnen Zustand seines Lebensgefühls, sondern im Ganzen seiner individuellen Existenz Gegenstand des Selbstbewußtseyns, und damit muß denn aus dem Grundtriebe der eigne Trieb der Menschheit in ihm er-

wachen. Die Vernunft interessirt sich hier mit Reflexion für ihre eigne Individualität; sie vereinigt mit Ueberlegung ihr gesammtes Interesse zu einem Ganzen, und muß so den oben beschriebenen Trieb nach Vollkommenheit zeigen, der nach persönlicher Bildung strebt, und darin Selbstzufriedenheit zu erwerben sucht. Dieser Trieb erkennt das Bedürfniß des Genusses an, auch daß jedes andere Interesse den absoluten Forderungen des reinen Triebes untergeordnet werden müsse, gibt aber zu jenen beyden noch ein eignes neues Interesse hinzu, welches uns zur freyen Thätigkeit im Leben treibt, das Interesse an dem erfahrungsmäßig erkannten Leben der Vernunft überhaupt.

Mit diesem eignen Werthe, welchen er in das Leben und Handeln des Menschen selbst legt, ist er es, der uns das Ideal der Vollkommenheit vorschweben läßt, uns zur Bildung treibt, und so eine eigne Geschichte der Vernunft erzeugt. Reflexion war es, wodurch die Vernunft zum eignen Leben erwachte, und Bildungsfähigkeit erhielt, der reflectirte Trieb muß es daher auch seyn, welcher sie zu dieser Bildung wirklich führt, welcher macht, daß wir nicht nur eine Geschichte der Menschen haben, wie von allem andern in der Natur, was wird, sondern eine Geschichte der Menschheit nach System, Plan und Fortschritt wie die Vernunft sich selbst zu dem macht, was sie wird. So wird es dieser Trieb, welcher in der Geschichte des menschlichen Lebens für den Einzelnen wie für die Gesellschaft die Hauptrolle spielt. Er ist der Trieb der Bildung, damit aber auch der Verbildung. Denn der rein vernünftige Trieb für sich verschließt sich

in eine einzige religiöse Ueberzeugung des Gewissens; der thierische Trieb für sich würde sehr einfach als Naturinstinct seinem Interesse nachgehen, um uns zum augenblicklichen Genuß zu führen oder vom Schmerz zu befreyen, dem reflectirten Trieb hingegen gehört das ganze bunte Gewühl menschlicher Thätigkeiten mit allen seinen Albernheiten und Inconsequenzen in Sitte und Gebrauch und in der Mode der Völker. Eben die Reflexion ist das bildsame Vermögen in uns. Auf der untersten Stufe der Rohheit würden wir in der Einfalt thierischer Bedürftigkeit ohne Inconsequenz nur nach Genuß jagen, und damit glücklicher seyn als in allen Zuständen der halbvollendeten, inconsequenten Bildung. Weswegen die bekannten Lobeserhebungen der natürlichen Rohheit eines ungebildeten gesellschaftlichen Zustandes sich niemanden werden widerlegen lassen, der in der Glückseligkeit den Endzweck des menschlichen Daseyns findet. Sobald wir aber zu reflectiren anfangen, so verrücken wir uns das leichtere Ziel des bloß sinnlichen Genusses, und haschen abwechselnd bald nach diesem, bald nach jenem, was ein schwankendes Urtheil uns als wünschenswerth erscheinen läßt. Auf ähnliche Weise wird denn auch unser sittliches Urtheil verfälscht; der Aberglaube schiebt der Pflicht seine erdichteten Heiligthümer unter, und die Gewohnheit läßt uns das Anständige und Schickliche wie Sittliches verehren. Wir lernen eher urtheilen als denken, und eher denken, als selbstdenken; durch Nachsprechen und Nachdenken in Vorurtheil und Gewohnheit bildet sich in allen Zwischenzuständen der Kultur ein bloßes Laufen nach dem, was Sitte und Gebrauch und Mode zum allgemeinen Ziel der Wünsche gestellt hat, und

derjenige erscheint als ein Bösewicht, als ein Narr oder wenigstens als ein Sonderling, der die Caprice hat, seinem eignen Geschmacke zu folgen und nicht dem durch Gewohnheit sanctionirten allgemeinen Urtheil nachzugeben.

Wir müssen also erst zu einer gewissen vollendeten Ausbildung der Reflexion gekommen seyn, um uns mit diesem reflectirten Triebe, der doch die Hauptrolle im Leben spielt, nicht mehr albern auszunehmen, und ein minder lustiges Lustspiel im Leben aufzuführen als etwa auf der Bühne. Bis dahin mag es noch gute Zeit haben; indessen stehen wir Europäer mit unsrer Bildung doch eine Stufe höher als alle andern Völker unsrer Geschichte. Man mag es an uns nicht leiden, daß wir alle Sitten und Gebräuche unsrer Vorfahren mit Füßen treten, und anstatt dessen den Albernheiten einer täglich veränderten Mode folgen. Es nimmt sich aber doch unterhaltender aus in dieser Mode den Narren täglich unter einer andern Maske zu sehen, als wie anderwärts immer unter derselben. Sollte nicht eben diese Mode das leichteste Zeichen der Lebendigkeit unsers Verstandes seyn, der vielleicht bey den Deutschen noch am wenigsten verknöchert ist, indem sie alles Fremde nachmachen, ohne ein unüberwindliches Vorurtheil? So lang wir noch auf solchen Zwischenzuständen der Reflexion stehen, muß sich das Bestreben dieses Triebes in tausend Inconsequenzen und Widersprüchen zeigen, woher sich vorzüglich der Haß vieler Philosophen gegen alle Reflexion überhaupt schreibt. Diese wollen uns von der Reflexion befreyen und der unmittelbaren Vernunft zuführen, allein nach der Or-

ganisation unsrer Vernunft ist die Vernunft sich unmittelbar klar nur als anschauende Sinnlichkeit, und diese soll eben durch den mittelbaren Begriff beherrscht werden. Die Ueberwindung der Reflexion ist nur durch sich selbst möglich, indem wir sie vollständig ausbilden und dadurch von ihren Inconsequenzen befreyen.

Die rege gewordene Reflexion ist das einzige eigene Leben im Einzelnen, in Völkern, in der Menschheit; nur durch sie gibt es Erziehung, Bildung und Geschichte. So lange sie sich erhält, wird durch alle Verbildungen die Bildung selbst in der Geschichte doch lebendig vorwärts schreiten.

§. 188.

Welches ist nun das innere Gesetz dieses richtig-verstandenen Triebes? und was ist jene Vollkommenheit, die er zu seinem Ziele setzt? Es ist schwer, ein festes Urtheil über die Bildung zu geben, da der Urtheilende selbst auf einer Stufe der Ausbildung stehen bleibt, und immer noch erwarten muß, was ein anderer Treffenderes über ihn hinaus sagt. Unsre Antwort aber ist folgende. Der reflectirte Trieb vereinigt alle Interessen unserer Triebe in seiner Uebersicht; wir müssen dem gemäß die Ideen der Werthgesetzgebung in unserm Geiste aus seinem Gesichtspuncte erstlich überschlagen, wie sie sich dem Vermögen der Werthbeurtheilung zeigen, dann aber sehen, wie diese Beurtheilungen auf den Willen wirken.

Es finden sich in unserm Geiste drey Regeln des Werthes, die der Glückseligkeit, Vollkommenheit und Sittlichkeit, von denen wir jede als Princip einer eignen Werthgesetzgebung versuchen können und in der

Geschichte versucht haben. Nach der ersten hat dasjenige den Werth, wodurch ein Bedürfniß befriedigt wird, und welches der Neigung oder der Selbstsucht gefällt, nach der andern trägt das Vollkommene für sich einen innern Werth der Gunst oder der Liebe in sich, den wir ihm in einer völlig freyen Beurtheilung zugestehen, nach der dritten endlich gefällt das sittlich Gute einer reinen Achtung, welche sich einem Gesetze des höchsten Werthes unterwirft. Bey dem, was ich um meines Bedürfnisses willen schätze, ordne ich mich dem Werthe über, und das Angenehme erhält seinen Werth nur in dieser Unterordnung unter meine Begehrung; bey reiner Liebe setze ich einen andern Werth als dem meinigen gleich neben mich, und erkenne frey ihn an; bey reiner Achtung unterwerfe ich mich hingegen dem höhern Gesetze, welches den Werth ertheilt.

Die erste dieser Werthgebungen nach der Regel der Glückseligkeit hat man lang genug auf die Probe genommen, um durch sie bis zum Zwecke der Weltschöpfung und bis an die Seligkeit der Götter ein Gesetz des Werthes anzuerkennen. Unsre Selbstbeobachtung muß uns aber gleich aufmerksam machen, daß dieses Princip des Hedonismus zu einem allgemeinen Gesetze gar nicht taugt, daß also in jener Lehre irgend ein Mißverstand verborgen liegen müsse. Aller Werth, der hier ertheilt würde, wäre nur der Werth dessen, was dient, um das Bedürfniß eines bedürftigen Wesens zu befriedigen. Es findet also dieser ganze Maaßstab des Werthes nur in der Unterordnung unter die Befriedigung eines bedürftigen Wesens Statt; es kann hierin keine Regel des Zweckes für die Welt liegen, sondern nur eine Regel des Zweckes für mich. Und

auch für mich berechne ich hier nur für das passive meines Zustandes, was diesem nützlich wäre oder schädlich, den wahren Werth finde ich hingegen in meinem activen Zustand selbst, und würde es also für den größten Gewinn achten aller Glückseligkeit überhoben zu seyn, indem nicht meine Bedürfnisse befriediget würden, sondern mein seliges Wesen in freier Thätigkeit ohne alles Bedürfniß lebte. Die bloße Exposition des Werthes, den wir dem Genuß und Glück geben, erhebt uns also schon über denselben, indem wir das Angenehme nur als Mittel schätzen für einen andern Zweck, welcher das Leben selbst ist.

Von der letzten Regel des Werthes nach dem Gesetz des reinen Triebes haben wir dagegen gefunden, daß sie allerdings eine allgemeine und nothwendige Werthgesetzgebung selbst ist, indem sie uns eben aus der Idee eines absoluten Werthes oder eines Zweckes an sich entsprang. Wir müssen aber bey der Moralität doch unterscheiden, ob wir den Werth nach der Regel des Obersatzes oder des Schlußsatzes vernünftiger Beschließungen beurtheilen. Die Regel des Obersatzes, welcher zuerst das Gesetz gibt, gehört nur dem beurtheilenden Gefühl, sie bestimmt die Materie unsrer sittlichen Ueberzeugungen, sie geht auf eine Weltansicht nach praktischen Gesetzen, indem sie die Idee des Zweckes an sich als Gesetz für das Daseyn der Dinge überhaupt erkennt. Die Regel des Schlußsatzes im vernünftigen Entschluß unterwirft hingegen nur den Willen und seine Handlung aus reiner Achtung jenen gegebenen Gesetzen des Werthes; sie ist jenes Gesetz der Tugend, welches meine Gesinnung der Idee des schlechthin Gebotenen der Form nach unterwirft, und

gibt für sich keine Weltansicht nach sittlichen Gesetzen. Die reine Achtung als das höchste Gefühl des Erhabenen und das oberste auf den Willen wirkende, können wir bey Kant genau kennen lernen, denn sie ist das Leben seiner praktischen Philosophie. „Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtseyn der Unterordnung meines Willens unter ein Gesetz, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmttielbare Bestimmung des Willens durch Gesetz und das Bewußtseyn derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursach desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beyden etwas Analoges hat. Der Gegenstand der Achtung ist lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweyten mit Neigung. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienst nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden. Sie ist so wenig angenehm, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt, und sogar das moralische Gesetz selbst in seiner feyerlichen Majestät dem Bestreben sich der Achtung dagegen zu

erwehren und sie in den Schein bloßer Zuneigung zu verwandeln ausgesetzt bleibt. Gleichwohl ist in ihr doch auch wieder so wenig Unlust: daß wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wieder an der Herrlichkeit des Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maaße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht.“ Wir sehen also hier als Regel der innersten sittlichen Beurtheilung, welche das Gute lobt, das Böse aber verwirft, nur diese reine Achtung vor einem gegebenen Gesetze; diese Beurtheilung also erkennt nur Werth oder Unwerth willkührlicher Handlungen, nicht aber des Daseyns der Dinge überhaupt an, und zwar, indem sie diese Handlungen ihrer Materie nach einem anderweit schon gegebenen Gesetze des Werthes und dessen, was an sich Zweck sey, unterwirft.

Wollen wir nun aber unsre Ueberzeugung ausbilden, in Rücksicht der Objecte dieses Gesetzes selbst, so gibt uns das Gesetz in der Würde der Person einen idealen Werth, den wir nur nach Ideen im Glauben fassen, aber nicht nach Begriffen aussprechen können. Wir erkennen hier ein Gesetz des Zweckes für die Welt, wollen wir es aber als solches aussprechen und ihm das Daseyn der Dinge unterordnen, so werden wir gewahr, daß es nur in Ideen und nicht nach Begriffen gegeben ist, unter Ideen ist aber keine logische Unterordnung der Theorie, sondern nur eine ästhetische nach bloßen Gefühlen ohne Begriff möglich. Das Daseyn der Dinge in der Natur entspricht dem Gesetze des Zweckes also nicht nach Begriffen vom Guten, sondern

nur nach ästhetischen Ideen vom Schönen und Erhabenen. Sehen wir auch sogar von jener Weltansicht ab, und fragen wir nur für unsre Handlungen, was soll der Mensch, nicht nur der Gesinnung nach, sondern in wirklichen Thaten? Wollen wir also die Idee des Zweckes an sich zum Princip einer Werthgesetzgebung für alle menschlichen Handlungen machen, so entsteht uns zwar die Aufgabe einer Pflichtenlehre, in welcher alle und jede Handlungen nach dem höchsten Gesetze in Rücksicht ihrer Pflichtmäßigkeit gewürdiget werden sollen, wider Erwarten zeigt sich aber hier das ideale Princip als unzulänglich für die Beurtheilung. Ein Theil der Pflichtenlehre läßt sich wohl ganz gut ausführen, so weit vom Recht der Menschen die Rede ist, indem ich die Würde der Vernunft in meiner Person sowohl als in der Person jedes andern achten soll. Allein dieses betrifft lauter negative Bestimmungen dessen, was ich unterlassen soll oder worin ich meine Handlung zu beschränken habe; positiv hingegen ist es mein Fall gar nicht, einem Wesen Würde zu geben, welches diese noch nicht hat. Hier wird die Anwendung schwankend. Es zeigen sich anfangs, was schon Verdacht erregen muß, Adiaphora, gleichgültige Handlungen, die nach der Regel der Pflicht weder positiven Werth noch auch negativ Unwerth haben, sondern genau auf der Null bleiben. Nur da, wo Vernunft von Vernunft behandelt wird, kann von Pflicht und Sollen die Rede seyn. Wer einsam mit der todten Natur lebt, möchte Maximen der Erhaltung oder der Zerstörung befolgen, er könnte seinen Handlungen weder sittlichen Werth noch Unwerth geben. Aber noch schlimmer ist der Fall von Handlungen, in denen Men-

schen sich positiv einander behandeln; diesem werden, im Gegensatz der Zwangspflichten, Liebespflichten vorgeschrieben, welche man auch als schuldige Pflicht und verdienstliche, als vollkommene Pflicht und unvollkommene unterscheidet. Der Gegensatz vom Schuldigen und Verdienstlichen ist offenbar ein unwürdiges Bild. Denn bey schuldiger Pflicht wird die Handlung mit einer Handarbeit verglichen, wofür der Lohn voraus empfangen ist; bey der verdienstlichen hingegen mit einer ähnlichen Arbeit, wo der Lohn noch im Rest ist, wodurch also nichts zur Erklärung gesagt seyn kann. Beym Unterschied der vollkommnen und unvollkommnen Pflichten sind aber die vollkommnen offenbar allein Pflichten, das heißt nothwendige absolute Vorschriften für die Handlungen; die unvollkommnen hingegen sind Handlungen, die wohl eigentlich geschehen sollten, aber doch auch unterbleiben dürfen, welches einen Widerspruch enthält. Doch können wir uns aus dieser mißlungenen Classification in Rücksicht des letztern Begriffes orientiren. Die Liebespflicht (der Ausbildung, Wohlthätigkeit, Freundschaft u. s. w.) ist eine Handlung, die wohl sehr gut seyn kann, die aber denn doch nicht Pflicht ist, und der Fehler liegt eben darin, daß man sie mit nach der Regel der Pflichten hat classificiren wollen. Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung nach dem Gesetz des absoluten Werthes. Eine Handlung der andern Art hingegen kann wohl einen sehr großen Werth oder Unwerth bekommen, aber ein unendlicher wird er nicht. Die Idee des Absoluten steht auch hier nur auf negative Weise mit der Natur in Berührung; Unterlassungen können wohl das Gesetz des absoluten Werthes treffen, wirklichen Handlungen

hingegen kann in der Natur vielleicht ein immer größerer endlicher, aber kein unendlicher Werth zukommen.

Soll es also für uns eine Regel des Werthes geben, nach welcher sich eine Werthgesetzgebung ausführen ließe, so könnte dieß nur die zweyte Regel oder die Regel der Vollkommenheit seyn. Dafür ist nun auf den ersten Anblick der Anschein nicht der beste, denn Vollkommenheit ist für sich ein leerer Verhältnißbegriff, mit dem hier nichts gewonnen seyn könnte. Er gehört der Vergleichung eines Gegenstandes mit den Bestimmungen eines allgemeinen Begriffes, und ist daher entweder qualitativ bestimmbar, wo ich ein Ding vollkommen in seiner Art nenne (wie z. B. ein Exemplar im Naturalienkabinet), wenn ihm alle Bestimmungen eines Begriffes nur irgend zukommen, oder quantitativ, wo jede von diesen Bestimmungen im höchsten Grade vorhanden seyn soll. Das erste ist das wenigste, das andere das meiste, was ich von einem Dinge unter einem gegebenen Begriffe sagen kann. Ein vollkommener Mensch ist ein jeder, der nur mehr als unvernünftiges Thier ist, der vollkommenste Mensch nach der zweyten Bedeutung wäre aber das Ideal des Weisen, wie es in der Sittenlehre der Alten vorkommt. Hier haben wir es nun nur mit dieser zweyten Bedeutung zu thun, und da werden wir bemerken, daß wir damit doch nicht nur leere Verhältnißbegriffe aussprechen. Schon der Fall des Schönen kann uns desfalls aufmerksam machen. Wenn wir im freyen Geschmacksurtheil die Bildungen der Vegetation der Erde, z. B. schön nennen, so vergleichen wir darin den Gegenstand gar nicht mit einer vorausgegebenen Regel dessen, was er

seyn soll, sondern wir vergleichen nur seine Form in sich mit sich selbst, und sind nun doch im Stande, eine innere Zweckmäßigkeit derselben zu beurtheilen, nach Analogie einer innern Vollkommenheit des Dinges, für welche uns nur die Regel des Zweckes unbekannt wäre. Noch bestimmter aber jede Beurtheilung des Guten, die sich auf unser Begehren bezieht. Wenn hier nach Vollkommenheit gefragt wird, so ist nicht nur jener Größenbegriff ins Unbestimmte vorausgesetzt, sondern der Begriff selbst ist gegeben, nach dessen Regel jene Größe gemessen werden soll. Wir geben den Werth nicht ins Unbestimmte jeder Vollkommenheit überhaupt, sondern von der Vernunft des Menschen war die Rede, und der Vollkommenheit menschlicher Thätigkeit erkennen wir hier den Preis zu. Es wird also nach dem Gesetze des Grundtriebes auch hier der vernünftigen Thätigkeit im Leben der Werth gegeben, dieser Trieb nach Vollkommenheit bekommt aber seinen eigenthümlichen Gehalt für das menschliche Leben, indem der thierische Trieb nur die passiven Momente des Lebens ansprechend unter dem Ganzen der Erfahrung zurückbleibt, der reine Trieb mit seiner Werthgebung hingegen alle Erfahrung übersteigt, und sich nur an Ideen anschließt. Der reflectirte Trieb allein faßt also das Leben des Menschen ganz so auf, wie es sich in der Erfahrung zeigt, gibt jeder vernünftigen Thätigkeit einen Werth, und zwar einen immer um so größeren, je vollkommener sie ist, er schreibt uns also eine Gesetzgebung des Werthes vor, welche das ganze menschliche Leben dem Ideal des Weisen unterwirft. Und welches wird die Lehre dieser Weisheit seyn? Wir geben den Werth überhaupt dem Leben in der Geschichte

der Menschheit, der Erscheinung und Ausbildung der Vernunft in ihr. Jeder Einzelne gilt nur so viel, als er in diesem Ganzen der Gesellschaft ist, aber nicht als Mittel zum Zweck, sondern als integrirender Theil. Den untersten Werth hat hier das fröhliche Leben des befriedigten thierischen Triebes mit seiner rohen Kraftäußerung und mit diesem die Regel der Klugheit, welche den Einzelnen lehrt, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Den höhern Werth bekommt die Kraftäußerung des innern Lebens, so wie sie von der Bildung weiter geleitet wird nach dem, was ihre eigne Natur ihr innerlich zum Ziele gibt, Wahrheit, Schönheit, die Tugend und das Recht. Es wird also für ihre äußere Erscheinung in der Geschichte der Menschen gefordert, erstlich Begründung und Erweiterung ihrer Herrschaft über die äußere Natur durch Wissenschaft und Geschicklichkeit, zweytens Herausbildung ihrer innern idealen Ansicht in die äußeren Verhältnisse der Gesellschaft durch die Darstellung der schönen Kunst, Tugend in der Erziehung und Rechtlichkeit im Staate. Wir geben hiermit also dem Leben für sich den Werth, wie es sich vertheidigt gegen das Aeußere der Natur, wie es sich frey gestaltet und bewegt aus eigner Kraft, und endlich einem höhern Gesetze mit Religion unterwirft. Es will aber diese Werthgesetzgebung nicht dem Daseyn der Dinge überhaupt gebieten, sondern sie reiht sich selbst in diese höchste ästhetische Gesetzgebung mit ein als Lehre des Menschlichen und für den Menschen, nicht fragend nach dem Zwecke der Welt, sondern nur nach den Zwecken der Menschen.

§. 189.

In welchem Verhältniß steht nun diese Werthgesetzgebung zum Willen? Wir wollten alle Triebe der menschlichen Natur aus einem Grundtriebe ableiten, so daß aus diesem alle Verschiedenheiten menschlicher Gefühle und Begehrungen begreiflich würden. Dem gemäß fanden wir diesen Trieb erstlich in einer zufälligen Aufregung durch die Empfänglichkeit des Lebens, dabey aber auch in einer ursprünglichen Aeußerung durch die innere Selbstthätigkeit; zwischen beyde tritt noch eine bloß theoretische Ausbildung der Reflexion, welche den Spruch des Grundtriebes auf ihre Weise ausspricht, und wie wir hier sehen, allein das Gesetz des Werthes uns vollständig erkennen läßt.

In Rücksicht des Willens haben wir nun schon gesehen, daß der höchste Unterschied sittlich guter und böser Handlungen aus dem Conflict des sinnlichen und reinvernünftigen Triebes entspringt, aber nicht ihr Verhältniß in der Werthgebung im Obersatz, sondern nur ihr Verhältniß im Schlußsatz der Entschließungen betrift. Dieser Unterschied gehört nur dem Entschließungsvermögen und nicht dem Vermögen der Antriebe. Der Unterschied betrifft den eines sinnlich bestimmten und eines vernünftigen Entschlusses. Eben wie es den erkennenden Verstand zum Irrthum verleitet, wenn er die Vorstellungen nach der subjectiven Verbindung ihrer Lebhaftigkeit in der Association träumend vereinigt, anstatt denkend ihre objective Verbindung im Urtheil auszusprechen: so wirken hier die Antriebe auf den Entschluß nicht nach dem vernünftigen Urtheil über ihren Werth im Obersatz des Schlusses, sondern nur

nach der Lebhaftigkeit, mit welcher der Werth in ihnen vorgestellt wird. Der Fehler des sinnlichen Entschlusses gegen den vernünftigen liegt also nicht darin, daß ich selbstsüchtig nur meinen eignen Werth anerkenne, sondern darin, daß ich nur nach meinen Zwecken und nicht nach dem handle, was an sich Zweck eines Willens in meiner Lage seyn sollte. Es ist gleichviel, ob der Antrieb seine Werthbestimmung vom thierischen, menschlichen oder rein vernünftigen Triebe entlehnte, sobald er den Entschluß nicht frey nach der Ueberzeugung, sondern nur nach der augenblicklichen Lebhaftigkeit der Vorstellung im Affect, (und wenn es Enthusiasmus wäre) oder aus angewöhnter Lebhaftigkeit in Neigung und Leidenschaft bestimmt, so läuft der Handelnde Gefahr, mit seinem subjectiven Zwecke der eignen Ueberzeugung vom Guten zuwider zu handeln. In diesem Streite des Guten und Bösen in mir tritt also der reflectirte Trieb gar nicht als Partey mit auf, er ist vielmehr nur der ausgleichende Richter in mir, welcher im Gewissen immer noch fordert, daß ich der Tugend hätte folgen sollen, auch da, wo für die That selbst der passive Bestimmungsgrund der Willkühr überwogen hat; er entzieht dann sein belohnendes Gefühl der innern Zufriedenheit oder der Seelenruhe.

Aber außer jener Entscheidung über Gutes und Böses, welche nur der Gesinnung im Entschlusse gehört, findet sich auch ein bestimmtes Verhältniß zum Willen für jenes Vermögen den Werth anzuerkennen (im Obersatz des Entschlusses), in welchem der reflectirte Trieb den Meister spielt. Alle Expositionen, welche eine scharfe Trennung mehrerer Triebe in unserm

Wesen voraussetzen, müssen in der Ausführung unbestimmt werden, und können leicht zu Irrthümern verleiten, indem gar keine Trennung aus diesem Gegensatz in meinem Innern vorhanden ist, sondern alles Leben aus einer Quelle fließt. So beschrieben wir oben den thierischen Trieb für sich, er wurde zunächst vom thierischen Bedürfniß geleitet; aber sobald dieses befriedigt ist, wird er mit eigenthümlicher Lust schon Kraftäußerung selbst fordern, wie wir dies bey gesunden Kindern, bey der leidenschaftlichen Liebe der Wilden zum freyen Leben und bey den gefahrvollen Unternehmungen ganzer Völkerstämme finden. Hiermit aber legt sich dieser Trieb schon dem höhern unter, er bedarf nur der Leitung seiner Kraft vom gebildeten Verstande und ist darin der menschliche oder reine Trieb selbst.

Auf ähnliche Weise ist die Entgegensetzung des reinen Triebes als des uneigennützigen gegen den niedern eigennützigen und selbstsüchtigen nur einseitig. Es ist dieß freylich der Fall, der am meisten in die Beobachtung fällt. Allerdings ist der thierische Trieb in seiner Eigenthümlichkeit, in seiner Werthschätzung desjenigen, was die Bedürfnisse meines passiven Wohlseyns befriedigt, immer nur ein selbstsüchtiger, denn er äußert sich nur in dem durch Empfindung beschränkten Selbstbewußtseyn; allein sobald wir unser Gefühl vom Werthe nur einmal vor der Reflexion festhalten, sobald wir zur Beurtheilung des verständigen Triebes übergehen, so liegt hier der Werth nicht in dem, was mir unterworfen wird, sondern in meiner Thätigkeit und dem, was ihr gleich ist. Die Antriebe dieses Triebes sind also nicht nothwendig eigennützig. Die gewöhnliche Ansicht mancher Anthropologen, wel-

che den Menschen für nichts gut hält, als mit Lust nach seinem eignen Vergnügen und Vortheil zu jagen, oder die bekämpfte Neigung mit Unlust dem Gesetze zu unterwerfen, ist durchaus einseitig und falsch und aus einer willkührlichen Hypothese über unsre Lustgefühle entsprungen. Schon das Spiel der Kinder, noch mehr aber die Resignation der Freundschaft, und das meiste Kräftige und Schöne, was in der Geschichte erscheinet, kann uns eines Bessern belehren. Eigner Genuß im Mitgefühl soll uns zum Wohlwollen treiben, Herrschsucht und Habsucht soll den Helden, Wollust den Künstler und Vorwitz den Denker beseelen. Ich bitte euch, bedenkt doch einmal: wie mögen wir wohl darauf kommen, dem Haben und Herrschen einen Werth zu geben, vorwitzig zu seyn, oder uns an Idealen vor der Phantasie zu vergnügen mehr als an sinnlicher Wirklichkeit? Wem gehört alle freye und herrliche Kraft in der Geschichte? Uneigennützige Liebe, Aufopferung der Freundschaft, die Gewalt des Patriotismus ganzer Völker für ihre Sitte, die Verfassung ihres Staats und die Altäre ihrer Götter, die Kraft der Helden, die Liebe des Künstlers, die ideale Resignation des Denkers — folgen diese der Stimme des Eigennutzes? unterwerfen sie sich etwa voll Achtung einem Gesetze der Pflicht? oder sind sie nicht vielmehr frey aus dem innern Trieb des Herzens entsprungen, die eigenste, unabhängigste Erscheinung des Lebens?

Man hat nur einer krankhaften Erscheinung unsers Zeitalters die Theorie angepaßt, daß alles Urtheil des Wenschen über Werth und Unwerth von der Lust in der Empfindung ausgehe, und hat dann gewaltsam die Erscheinungen selbst dieser Erklärung wieder unterwer-

fen wollen. In der That aber gibt der Mensch dem Leben den Werth, dem fremden wie dem eignen und dem des Ganzen über das Eigne, und dem gemäß treibt ihn das Interesse zur That. Laßt die Bedürfnisse des Einzelnen befriedigt seyn, so wird er dann erst recht zu leben beginnen in frey ergriffenen Unternehmungen für etwas außer ihm, ihm fremdes, welches ihm gerade das Wichtigste scheinen mag. Wir müssen zwischen das Wohlgefallen der Neigung, welches nur passiven Genuß sucht, und das der Achtung, welches sich einem höhern Gesetze unterwirft, noch ein eignes Wohlgefallen der wahren Liebe stellen, welche nicht nur den andern liebt, um ihn zu genießen, denn damit liebte sie doch nur wieder sich selbst, sondern welche das Schöne und Große liebt, wie sich selbst und ihm ganz den gleichen Werth zugesteht neben sich. Diese Liebe hat alle ideale Thätigkeit in das Leben der Menschen gebracht.

Allerdings läßt sich diese Liebe zur freyen That, zur Beschützung, Bildung und Ausführung des Schönen und Großen auch auf Erklärungen aus Selbstsucht, aus Herrschsucht, Ruhmsucht und Habsucht, aus vergleichender Selbstliebe und sympathetischem Genuß zusammenschränken. Wem aber diese Erklärungen genug thun, der bedenkt nicht, daß es ja doch erst einen Grund in unserm Interesse geben müsse, wodurch unser Urtheil von dem eignen Gefühl des Genusses abgezogen wird, und nur in Vergleichung mit dem Urtheil anderer genießen will, oder in Ruhm und Herrschaft einen Genuß setzt. Hier liegt denn doch immer unmittelbar im tiefsten Innern ein anderer Maaßstab als der des Genusses, ein Maaßstab des Werthes der Handlung selbst zu Grunde, der in den Verwickelungen unsrer

Wünsche und Begierden nur häufig für einen erkünstelten Genuß gemißbraucht wird.

Freylich hat das Gedräng der steigenden Cultur diese Liebe unter uns fast bis zum Unkenntlichen versteckt. Wenig Großes gelingt uns öffentlich, weil jeder sich individualisirt bis ins Einzelnste, und Habsucht, eine Sklavin des thierischen Triebes, sich eines jeden so bemeistert hat, daß keiner mehr mächtiger werden kann als sein Bedürfniß. Das Vorurtheil in der öffentlichen Meinung, welches jeden für sich zur Habsucht zwingt und zum Verdachte der Falschheit gegen jeden andern, ist nur Krankheit unsrer Stufe der Cultur, indem wir mit Gewalt voraussetzen, es suche im Leben ein jeder nur merkantilisch den eignen Vortheil.

Warum ist uneigennützige Liebe und Freundschaft, warum reiner Patriotismus oder ein reines ideales Bestreben im Leben bey uns so selten und so unterdrückt? Etwa weil wir es im Innersten des Herzens nicht hochschätzten und innig liebten? Frage man doch einmal bey allen, die eignen Gedanken und eignes Gefühl haben, herum! Womit können wir sie mehr entzücken als schon mit dieser Frage, welche die eigenste Sehnsucht ihres Herzens freundlich erregt. Aber warum schlägt dies, was jeder will, so selten in Thaten aus? Weil uns die laute öffentliche Meinung, die kein Einzelner geben oder nehmen kann, zwingt, einen jeden gesellschaftlichen Verkehr im Leben, betreffe er auch, was er wolle, mehr oder weniger als ein unehrliches Handelsgeschäft zu betreiben, wo jeder den andern zu übervortheilen sucht; weil bey uns nach eben diesem Vorurtheil niemand sich begnügen darf mit Armuth, wenn er auch noch so gern wollte. Will er der bürgerlichen

Verachtung entgehen und in der Gesellschaft gelten, so ist es nicht genug, daß er ein Denker sey, ein Künstler, ein gerechter Richter oder ein Feldherr, sondern brav muß er seyn, nach der Sprache der Kaufleute und ein Haus machen. Auf diese Weise ist das ganz mechanische Haben, welches nur Mittel gibt, und gar keinen Zweck bestimmt, unser Herr geworden, und in diesem Irrthum unsrer öffentlichen Ausbildung versteckt sich jedes reine eigne Urtheil über den Werth der Dinge. Fraget aber nur den Enthusiasmus eurer Mädchen oder Jünglinge, die noch nicht von dem Wahn unsrer Lebensklugheit besessen sind, wem er sich hingibt, und ihr werdet die reine Stimme der menschlichen Natur vernehmen. Die duldende, sich aufopfernde Liebe wird ihn mehr entflammen als die ruhig genießende; uneigennützige Freundschaft, die sich durch Treue bewährt, keinen Gewinn mag, aber einen Bund stiftet, der sich thätig zeigt für Staat und Religion, die wird eines seiner höchsten Ideale seyn. Also nimmer die Selbstsucht, in der beschämt ein jeder nur sich vor sich selbst, ein höheres ist die Wahl unsers freyen Interesse und eben das, welches wir als das Interesse des menschlichen Triebes charakterisirt haben. Nur die fremde Gewalt des Bedürfnisses fesselt diesen an das Gesetz der Neigung, sein eigenstes Interesse erhebt ihn frey darüber, und läßt ihn den vereinigten Werth des Schönen mit wahrer Liebe, den des Erhabenen mit Achtung anerkennen.

Fünfter Abschnitt.

Das Leben des menschlichen Geistes in der Vereinigung aller seiner Vermögen.

a) Allgemeine Uebersicht.

§. 190.

Der menschliche Geist in der Vereinigung seines ganzen Lebens ist eine sinnlich erregbare handelnde Vernunft. So haben wir ihn bisher einzeln nach allen seinen Grundbestimmungen kennen gelernt. Er besitzt erstlich speculative Vernunft als Erkenntnißkraft, welche aus ihrem eignen Wesen die Form der Einheit und Nothwendigkeit zur Erkenntniß bringt, den Inhalt aber nur durch sinnliche Anregung erhalten kann, nach der Beschaffenheit ihres äußern und innern Sinnes. Diese speculative Vernunft wird weiter zur handelnden Vernunft durch ein Vermögen, den Werth der Dinge zu bestimmen und von der Vorstellung des Werthes zur Handlung getrieben zu werden. Hier gibt die Vernunft aus sich selbst die Anlage des Interesses an der Vernunft hinzu, und die Aufregung der Thatkraft durch das Interesse; die sinnliche Anregung des Lebens in der Empfindung aber gibt ihr den einzelnen Inhalt ihres Interesse an ihrem eignen Zustand und an ihrer eignen Individualität.

In allen diesen Geisteseigenschaften haben wir nun erstlich zu unterscheiden, was zur Form der Organisation unsrer Vernunft gehört und in jeder Vernunft sich gleich bleibt, und dasjenige, was eine Organisation von der andern unterscheidet. Die bleibende Grundform der theoretischen Vermögen besteht in der Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit und dem Sinne neben dieser, die der handelnden Vermögen im Triebe des Interesses und der Thatkraft durch das Interesse. Die innern Unterschiede in der Organisation bestimmen sich im Allgemeinsten durch die verschiedene intensive Größe des Lebens selbst, welche aber nach den allgemeinsten hier vorkommenden metaphysischen Begriffen eine passive und eine active Anwendung leitet, wie bey jeder erregbaren Kraft, indem sie die Lebendigkeit oder die Energie des innern Lebens mißt. Lebendigkeit heißt nämlich der Grad der Reizbarkeit, Energie hingegen der Grad der Selbstthätigkeit einer erregbaren Kraft.

Die nach Lebendigkeit und Energie variirenden Eigenschaften müssen wir dann unterscheiden in bloße Launen und in Naturell. Es gibt witzige, muntere, gutmüthige Launen und ihr Gegentheil als vorübergehende Gemüthsstimmungen, wogegen es auch witziges, munteres, gutmüthiges Naturell gibt, und das Gegentheil, aber als bleibende Eigenschaft. (Dann gibt es aber selbst ein launichtes Naturell, welches oft Farbe wechselt, und sein Gegentheil, welches seine Stimmung behält.) Rechnen wir also alle bleibenden Eigenschaften zum Naturell, so müssen wir in Rücksicht desselben noch angeborne, natürliche Anlagen und erworbene, angebildete Fertigkeiten un-

terscheiden. Die natürlichen Anlagen sind aber weiter Anlagen des Kopfes oder der theoretischen Vermögen, welche Talente genannt werden; Anlagen des Herzens oder des Vermögens, sich zu interessiren, welche Temperament heißen, und endlich Anlagen der Thatkraft oder Charakter.

So würden sich hier, wenn wir nach den Verschiedenheiten geistiger Organisationen fragen, Gesundheit der Seele, welche das intensive der Kraft betrifft, und Bildung, der gleichsam das extensive im innern Leben gehört, als erste Momente der Unterscheidung anbieten. Alle Bildung können wir aber überhaupt dem Gehalte nach dem Gedächtniß zuschreiben, indem dieß bereichert wird, der Form nach der Association, indem diese zweckmäßig geleitet wird. In Gelehrsamkeit und Erfahrenheit besteht der bloße Reichthum des Gedächtnisses oder der aufbehaltenen Thätigkeiten im Geiste. Alle Geschicklichkeiten und Fertigkeiten in der Gewalt über die Laune, über Affect und Begierde, im Dichten und Denken oder äußerlich im Handeln bestehen nur in gebildeter Association von Lustgefühlen, Begehrungen und Vorstellungen, und die wichtigste von allen Anbildungen durch Association ist die Herrschaft des Willens über das Spiel meiner innern Thätigkeiten überhaupt.

Von den Grundmomenten des Unterschiedes der Talente ist oben (§. 74. u. f.) schon gesprochen worden, wie sie sich aus der Schärfe des innern Sinnes, der Stärke des Gedächtnisses, der Lebendigkeit und Bestimmtheit der Association und Combination und der Kraft des willkührlichen Verstandes im Dichten und

Denken entwickeln. Hier müssen wir noch näher auf die praktischen Unterschiede achten.

b) Vom Temperament.

§. 191.

Wir müssen in den Anlagen unsrer handelnden Vernunft unterscheiden das Vermögen, welches das Interesse auffaßt, welches wir für sich das Herz des Menschen genannt haben, und die eigentliche Thatkraft, den Entschluß des Menschen, den wir dem Herzen als den Willen des Menschen entgegensetzen können. Das Herz des Menschen muß erst zum Trieb werden und dadurch zur Empfänglichkeit des Willens selbst. Wir haben also hier erstlich eine innere Selbstthätigkeit der Thatkraft, welche als erregbare Kraft erst von dem Trieb des Herzens angeregt werden muß; aber dieses Herz für sich ist auch schon eine eigne im Lustgefühl erregbare Thätigkeit meines innern Lebens, so daß das Leben der handelnden Vernunft seiner Receptivität nach schon durch diese beyden Momente und ihr wechselseitiges Verhältniß modificirt wird. Daher der Unterschied der Temperamente. Ueberdieß können wir es aber noch seiner Spontaneität nach für sich betrachten, und dieß gibt den Charakter.

In Rücksicht der Temperamente haben wir also erstlich das Herz, welches das Interesse auffaßt, und den Willen, welcher handelt, mit einander zu vergleichen, Gemüth und Thätigkeit. Es wird hier im Einzelnen das eine oder andere Moment das überwiegende seyn, und darnach müssen die Temperamente überhaupt

sich in Temperamente des überwiegenden Herzens und der überwiegenden Willenskraft eintheilen. Bey jeder erregbaren Kraft findet sich dann aber noch ein Unterschied der Reizbarkeit, der mit der Gesundheit zusammen besteht, indem erregbare Kräfte der nämlichen Art entweder durch geringe Reize schon angesprochen werden, und leicht eine extensive Größe der Erregung erhalten, die nicht von Dauer ist; oder sie bedürfen größerer Reize, um erregt zu werden; die Erregung hat dann aber auch mehr intensive Größe und mehr Dauer. Wir erhalten also rein aus den Gesetzen des innern Lebens den Unterschied der vier bekannten Temperamente genau eben so, wie Kant ihn in seiner Anthropologie dargestellt hat, nur müssen wir uns in Acht nehmen, daß wir mit dem gesunden Temperament in der Anlage seine krankhafte Verstimmung, von der wir gleich nachher sprechen, nicht verwechseln.

Wir erhalten erstlich zwey Extreme des Temperaments mit überwiegendem Gemüth.

a) Leichtsinn mit allen Eigenthümlichkeiten, die man gewöhnlich dem sanguinischen Temperament beylegt. Ueberwiegendes Gemüth mit leichter Erregbarkeit muß stimmen für Freude und Scherz und gute Hoffnung, es macht gutmüthig, aber unzuverlässig, läßt jedes Interesse lebhaft ergreifen, aber auch gleich wieder fallen; Ernst und Beharrlichkeit sind seine Sache nicht.

b) Tiefes Gefühl, wird als melancholisches Temperament meist nach seiner krankhaften Ausartung verzeichnet. Ueberwiegendes Gemüth mit schwerer und tiefer Erregbarkeit stimmt zu Innigkeit und Herzlichkeit, zu ernstem und anhaltendem Gefühl, welches also seinen Genuß gern in der Phantasie sucht, daher liebt es

das Ideale, Schwärmerey in Liebe und Freundschaft und die Andacht. Es macht in Geschäften besorgt, und wendet überhaupt vom Geschäftsleben ab.

Ferner zwey Extreme des überwiegenden Entschlusses oder der Thatkraft.

a) Rascher Muth. Dieser leicht erregbare Wille wird als cholerisches Temperament richtig beschrieben. Er ist geschäftig, schnell entschlossen, hitzig, aber ohne Ausdauer. Er wird also lieber den Befehlshaber machen, der die Geschäfte leitet, ohne sie selbst auszuführen. Daher ist seine herrschende Leidenschaft Ehrbegierde, er hat gern mit öffentlichen Geschäften zu thun, und will laut gepriesen seyn.

b) Kaltblütigkeit. Wenn wir diese mit dem phlegmatischen Temperament vergleichen, so dürfen wir ja den Unterschied eines schwachen und starken Phlegma nicht übersehen, und rechnen hier nur her das Phlegma der Stärke. Ueberwiegende Thatkraft mit schwerer, aber tiefer Erregbarkeit gibt feste Entschlossenheit, Besonnenheit, planmäßige Thätigkeit mit innerer Ruhe und kräftiger Affectlosigkeit, worin eben das Phlegma der Stärke besteht, die Apathie der Stoiker.

Die inneren Unterschiede des männlichen und weiblichen Lebens werden sich großentheils nach diesen Unterschieden der Temperamente charakterisiren lassen; die Temperamente des Gemüths sind weiblicher, die der Thatkraft männlicher; die Temperamente der leichten Erregung hingegen entsprechen mehr der Jugend, die der tiefen Erregung dem reifern Alter. Wenn aber Kant behauptet, daß es nur vier einfache Arten des Temperaments gebe, die sich nicht mischen, auch nicht in einander übergehen, so läßt sich schwerlich ein ande-

rer als polemischer Grund für diese seine Atomistik des innern Lebens auffinden. Wir werden dagegen erstlich dem einen viel, dem andern wenig Temperament zuschreiben, je nachdem von Herz und Wille das eine dem andern merklich überlegen ist, oder beyde sich an Kraft gleich kommen; ferner werden wir einen gradweisen Uebergang vom Leichtsinn zum tiefen Gefühl, vom raschen Muth zur Kaltblütigkeit durch viele Zwischenstufen anerkennen und eben so eine Verbindung zwischen dem Leichtsinn und raschen Muth, so wie zwischen tiefem Gefühl und Kaltblütigkeit; endlich wird auch bey überwiegender Thätigkeit doch in demselben Gemüth eine Gemüthsstimmung zu Grunde liegen, welche sich entweder dem Leichtsinn oder dem tiefen Gefühl nähert, und eben so wird bey überwiegendem Gemüth doch auch eine Stimmung des Willens vorhanden seyn, die, wenn sie schon nicht das vorherrschende ist, doch entweder dem raschen Muth oder der Besonnenheit sich nähert.

Außer allen diesen Verschiedenheiten finden sich im einzelnen Geiste nun noch Unterschiede der theoretischen Anlagen, welche das Temperament oft verstecken. Viel Verstand begünstigt das Phlegma, Phantasie begünstigt das Gemüth durch ihr inneres Spiel der Vorstellungen. Oft scheint ein Mensch viel Temperament zu haben und tiefes Gefühl, der im Innersten wenig Temperament hat oder ein cholerisches, auch wohl gar ein phlegmatisches, wenn er nämlich eine hinlänglich lebhafte Einbildung besitzt, um die ihm fremde Gemüthsstimmung in sich hinein zu dichten. Diese erwerben sich schnell Freunde, werden aber bald mit ihrer Freundschaft überlästig, sobald die versteckte innere Kälte sich

verräth. Den widrigsten Eindruck macht eine solche erdichtete Andacht.

c) Vom Charakter.

§. 195.

Einen Charakter nennen wir (z. B. in der Kritik der Dichtung) jede bestimmte Individualität eines Menschen nach allen seinen praktischen Anlagen, diese mögen den Willen selbst, Temperament oder auch bloße Angewöhnungen betreffen. Charakter hingegen im eminenteren Sinne sollte nur die verständige Thatkraft seyn, wogegen aller Unterschied der Temperamente noch passiver Empfänglichkeit gehört. So haben wir den Charakter schon bestimmt als die Gesinnung, nur verständigen Entschließungen zu folgen oder nach Grundsätzen zu handeln, und nachher zeigte sich eben in dieser Unterwerfung unter praktische Gesetze die höchste Würde unsers Wesens. Es ist aber hierin der Begriff des Charakters doch noch einer Zweydeutigkeit unterworfen, welche in unsrer Ethik sehr bedeutend geworden ist. Zu einer vernünftigen Erkenntniß gehört, daß sie allgemein und nothwendig sey. Das bloße Schlußvermögen bestimmt aber nur die bloße Consequenz aus der Allgemeinheit der Regel, ohne sich die Regel selbst geben zu können. So auch hier. Wir ertheilen zuweilen das halbe Lob an einen Menschen, mit dessen Handlung wir eben nicht zufrieden waren; er bleibt sich wenigstens treu, er handelt consequent, das heißt: er handelt nach Maximen, die Er sich wenigstens als Grundsätze vorgeschrieben hat, die ihm also Allgemeinheit haben, wenn schon ohne Nothwendigkeit. Wir

unterscheiden hier zweyerley Bedeutungen der Beherrschung des Willens durch Verstand, welche den Charakter im Gegensatz der Charakterlosigkeit ausmacht. Nach der ersten Bedeutung heißt eine Entschließung schon verständig, wenn sie nur der logischen Forderung des Verstandes genug thut, wenn der Entschluß mit Ueberlegung nach allgemeinen Maximen gefaßt ist; die höhere Bedeutung hingegen fordert zu dieser Allgemeinheit der Maxime noch die Nothwendigkeit eines praktischen Gesetzes hinzu. Der Entschluß ist in jeder Rücksicht sinnlich und nicht verständig, wenn er in der Ueberraschung des Affects gefaßt wurde; er erhält hingegen eine logische Form der Verständigkeit und Gesetzmäßigkeit, sobald er mit Besonnenheit gefaßt wurde, dieß ist aber diejenige Form noch nicht, der wir den höchsten Werth der Güte beylegten. Besonnen gefaßte Gesinnungen und Maximen können aus einer Regel der Selbstsucht, der Klugheit oder irgend nach Belieben von Neigung und Leidenschaft vorgeschriebenen Zwecken gebildet werden, sie haben dann wohl die logische Form eines Obersatzes im Entschluß, aber nicht den wahren Werth eines praktischen Princips, indem ihnen die Nothwendigkeit fehlt. Wahre praktische Grundsätze sind nur diejenigen, in denen ein Zweck, als Zweck an sich, als nothwendiger Zweck ausgesprochen wird, und diese unbedingt zum Obersatze seiner Entschließungen zu wählen, darin besteht der wahre Charakter. Der erste Begriff gibt nur Charakter aus der Autonomie der Wahl, der andere aber aus der Autonomie der Willkühr.

Die praktische Theorie ist also hier sehr von solchen Verhältnissen abhängig, die aus der erkennenden Ver-

nunft entspringen. Auf alle neuen Systeme der Sittlichkeit, welche das sittliche Handeln als vernunftmäßiges dem sinnlich bestimmten entgegensetzen, hat diese Zweydeutigkeit im verständig Handeln mehr oder weniger eingewirkt. Mit dem allgemeinen Ausdruck des verständig Handelns, mit der Kantischen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Maximen und der Fichtischen Unterwerfung unter die Gesetze des reinen Ich war eigentlich immer nur jene logische, für sich ganz leere Form der Verständigkeit angedeutet, unter welche man gleich die einzelnen Gesetze der Sittlichkeit zu ordnen versucht, jedesmal aber mit principloser Willkührlichkeit, weil die Hauptsache noch fehlt, nämlich der bestimmte Gehalt des praktischen Princips in die allgemeine logische Form.

d) Von der Gesundheit der Seele.

§. 193.

Wir können eine Pathologie des Geistes entwerfen, wie für den Körper, nur daß sie von wenigerm Gebrauche seyn wird, weil es schwerlich gelingen möchte, sie wie bey dem Körper zur Grundlage einer geistigen Therapeutik zu machen. Wir können Geistes-krankheiten und Geistesschwächen auch nach den nämlichen allgemeinsten Momenten der Sthenie und Asthenie beurtheilen, wie die körperlichen, doch nicht ohne eigenthümliche Verschiedenheiten. Dasjenige, woran wir innerlich Gesundheit und Krankheit abmessen müssen, ist die intensive Größe der innern Lebensäußerung im Denken und Wollen, das heißt die Lebendigkeit und Stärke des Gedankenlaufes.

Körperlich gibt es krankhafte Hypersthenie, weil das Gesetz der äußern Lebenserregung Reproduction seiner selbst im Organismus ist, und diese regelmäßige Reproduction also hier eine Norm wird, welche die einzelne Erregung so wenig übersteigen als unter ihr zurückbleiben darf, ohne krankhaft zu werden. Innerlich hingegen gibt es kein Gesetz der Reproduction, sondern das beschränkende Princip ist hier ein ganz anderes, wodurch sich denn auch eine ganz andere Bedeutung geistig hypersthenischer Krankheiten bestimmt.

Im innern Leben sind im Conflict erstlich die Affection des Sinnes und die Association des Gedankenlaufes, in der letzteren aber weiter die unwillkührliche Association und die willkührliche, Einbildung und Reflexion. In dem ersteren Conflict des Sinnes mit der Einbildung kann die Lebhaftigkeit des Sinnes nie zu groß werden, für diese allein gibt es nur asthenische Krankheit. Die Einbildnng aber soll an Stärke der Sinnesanschauung nie gleich kommen und noch weniger ihr überlegen seyn, für die Einbildung zeigt sich also hier in wachen Träumen die erste Art innerer hypersthenischer Krankheit, welche aber noch unbedeutend ist, so lang das Urtheil dabey frey bleibt.

Weit wichtiger ist der Conflict des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes mit dem logischen oder der unwillkührlichen Association mit der Reflexion, das heißt mit der innern Gewalt des Willens. Hier kann wieder der Verstand nicht zu verständig werden; für die Gewalt des Willens in der Reflexion gibt es also kein Maximum, seine Krankheit kann nur Asthenie seyn. Auf der andern Seite ist es aber ein Grundgesetz des

gesunden innern Lebens, daß die Reflexion der unwillkührlichen Association überlegen sey für Schluß und Entschluß, damit nicht Traum das verständige Urtheil und Begierde die verständige Handlung verdränge. Jede gleichsam örtliche innere Krankheit besteht in einer Uebermacht der unwillkührlichen Association über den Willen. Hier ist also die Stelle, wo die Unterscheidung oberer und unterer Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen Bedeutung erhält. Die unwillkührliche Association der Einbildung ist die untere Vorstellungskraft, der willkührlich thätige Verstand die obere, die Receptivität des Interesse im Gemüth ist das untere, die verständige Willkühr das obere Vermögen im Willen. Es gibt hier örtliche Hypersthenie der theoretischen Vermögen, wenn in einem Geiste das willkührliche Denken und Dichten den Träumen unterliegt, und der praktischen Vermögen, wenn der verständige Entschluß den Associationen der Neigung erliegt; der gleiche Grund von beyden ist in der Uebermacht einer einzelnen Association über den willkührlich thätigen Verstand zu suchen.

Zu diesen theoretischen Geisteskrankheiten gehören die meisten bekannteren Formen derselben. Phantast (er mag nach verschiedener Stimmung der Phantasie nun Schwärmer oder Hypochondrist seyn,) ist derjenige, bey dem das Träumen die Ueberlegenheit über das besonnene Urtheil im Denken und Dichten erhalten hat. Dieser Fehler ist meistentheils örtlich; wenn die vorherrschende Association aber nur eine sehr bestimmte ist, so heißt sie die fixe Idee des Wahnsinnigen. Fast jeder Mensch hat seine Lieblingsphantasie, Lieblingsgedanken, Meinungen und Neigungen; diese

werden aber zur Krankheit erst, wenn sie den willkührlichen Verstand überwiegen. Neben dieser fixen Idee steht zunächst die zerrüttete Association des Unsinnigen und endlich neben dieser allgemeine geistige Asthenie in Gefühllosigkeit, Indifferentismus, Gedankenlosigkeit, Dummheit und Blödsinn.

Die höhern Grade dieser Krankheiten fordern nur eine Beurtheilung für die ärztliche Behandlung, wobey durch allgemeine philosophische Grunduntersuchungen nicht viel gewonnen werden wird, weil die leichtere oder schwerere Heilung nicht sowohl von der Form der Krankheit, als davon abhängt, ob die veranlassenden Ursachen tief in die körperliche Organisation eingriffen oder leicht wieder gehoben werden können. Wir können hier nur bemerken, daß solche Krankheiten nicht in der Vernunft in höherer Bedeutung liegen, denn diese ist eine unzerstörbare Grundform, und auch nicht nach den Stufen des Reflexionsvermögens in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft abgemessen werden dürfen; denn diese sind etwas mittelbares, von ihnen kann zunächst nur die Urtheilskraft krank werden, und auch diese nur mittelbar durch die Ohnmacht des Willens oder die Stumpfheit des innern Sinnes und Mangel an lebhafter Association. Wir kommen also mit allen diesen Krankheiten auf das Vorhandenseyn der Thätigkeiten im Geist durch Gedächtniß und Association und auf ihre Auffassung durch innern Sinn zurück, in denen sich am unmittelbarsten unser inneres Leben bewegt.

§. 194.

Wichtiger sind uns hier die geringeren, aber auch

weiter verbreiteten Grade allgemeiner Geistesschwäche. Die innere Constitution des Gemüthes vereinigt Lustgefühl und Thatkraft in sich, und fordert für die Gesundheit des Gefühls Lebendigkeit, für die Gesundheit des Willens Kraft; das Gefühl soll stark erregt werden, aber doch den besonnenen Entschluß nicht leicht umzustimmen vermögen. In dieser Vereinigung von Leben und Stärke besteht dann die innere Gesundheit der Seele, welcher also im Allgemeinen Abbruch geschehen kann dadurch, daß das Gefühl an Lebendigkeit verliert und stumpfer wird, dadurch daß die Kraft sinkt, und in vollständig krankhafter Anlage dadurch, daß die Energie sogar von einem stumpferen Gefühle überwältigt wird. Wir nennen diese innere krankhafte Anlage des Gemüthes Sentimentalität, sie zeigt sich vorzüglich durch Mangel an Lebendigkeit im Gefühl, Mangel an Selbstständigkeit in der Handlung und Ueberwältigung der That durchs Gefühl.

Diese Sentimentalität greift vorzüglich zwey Vermögen der erkennenden Vernunft an, die Einbildungskraft und die Urtheilskraft und in der praktischen Vernunft das Temperament. Einbildungskraft und Urtheiskraft für Dichten und Denken fordern vorzüglich, um ihre glückliche Haltung nicht zu verlieren, eine Vereinigung von Leben und Kraft; es gibt hier eine bloße schwächliche Agilität der Einbildungskraft, welche sich mit Genialität verwechselt, und eine ähnliche Agilität der Urtheilskraft im oberflächlichen Witz ohne Scharfsinn, welche beyde wohl zur Unterhaltung dienen können, aber nicht für schöne Kunst oder Wissenschaft. Das sentimentale Temperament aber ist der Erfinder der Empfindeley, der Schwermuth, Sehnsucht und

des weinerlichen Unglücks, womit wir so groß vertraut sind. Wir können hier jeder der vier Grundformen des gesunden Temperaments Gegenstücke mit krankhafter Erregung bestimmen. So, wie wir oben diese Formen betrachteten, gehörten sie einer gesunden Energie des innern Lebens, wenn hingegen erstlich ein krankhaftes Uebergewicht eines leicht erregten Gemüths über schwache Energie sich zeigt, so schlägt die sanguinische Stimmung in Empfindeley aus; wenn zweytens tiefes Gefühl einer kranken Energie überlegen ist, so zeigt sich eine thatenscheue Schwermuth, oder überhaupt dumpfes Hinbrüten im Gefühl; wenn drittens die Energie ohne Kraft krankhaft reizbar ist, so wird der rasche Muth in Empfindlichkeit verwandelt; viertens endlich wenn krankhafte Stumpfheit des Gemüths die schwere Erregbarkeit der Thatkraft bewirkt, so wird anstatt kräftiger Affectlosigkeit schwächliche Gefühllosigkeit im Phlegma der Schwäche erscheinen.

Diese gesundere oder krankhaftere Anlage im Geiste eines ganzen Volkes ist in der Geschichte ein sehr wichtiges Moment. In den Griechen z. B. entwickelte sich ein selbstständiges kräftiges Naturell durch sich selbst aus dem Zustande der Rohheit. Es ist im Leben dieser Griechen, bis in die schönen Zeiten ihrer Republiken, bey weitem die vorzüglichste Vereinigung von Lebendigkeit und Kraft, welche uns die Geschichte aufweist. Den Römern fehlte es ursprünglich nicht an Kraft, aber an Lebendigkeit. Indem wir ihrer Geschichte folgen, sehen wir beyde durch Cultur nach und nach immer mehr erschlaffen, bis sie zur Zeit der christlichen Imperatoren nichts als den jämmerlichen Anblick des dum-

pfen Gefühls einer albernen Andächteley ohne alle Kraft übrig behalten, der durch Barbaren ein Ende kommen mußte. Und wir sehen uns wieder sehr merklich an Sentimentalität leiden, wenn wir unser Leben mit der frischen Lebendigkeit jener Griechen vergleichen. Auch bey uns ist dieß natürliche Folge der unter uns arbeitenden und in uns kämpfenden Reflexion, indem diese uns einmal einem verderblichen Geschmack in die Hände geliefert hat, nach dem wir uns der nothwendigsten Bedürfnisse entschlagen, um das Unnöthige der Mode zu lieb anzuschaffen; auf der andern Seite aber die Ausbildung des Verstandes schon unvermeidlich oft auf Unterdrückung des lebendigen Gefühls führt, weil Sinn und Anschauung dem Begriffe unterworfen werden, und auf Niederhaltung der Kraft, weil die natürliche Kraft durch künstliche, maschinenmäßige Thätigkeit überwunden wird. So contrastiren wir in allem mit jenen Alten, indem sie uns in Leben und Anschauung, wir ihnen im Begriffe überlegen sind. Sie handelten weit mehr durch natürliche Kraft, wir überall durch Maschinerie; sey es in der Kunst, in der Philosophie oder im Leben. Unsre Wissenschaft ist systematisch und tabellarisch, die ihrige ästhetisch. Wir übertreffen sie in technischer Kunst und allem, was sich durch berechnete Maschinerie erreichen läßt, aber Mahler und Bildhauer besitzen wir nicht, wie sie. Unser Krieg ist Lenken von Maschinen gegen den ihrigen; sie schlugen sich, wir fechten. An Verstand sind wir ihnen weit überlegen, und sie sind darin Kinder gegen uns, aber nicht eben so in der Urtheilskraft. Ihre Philosophie behält, so viel sie auch aus Mangel an Verstand hinter der unsrigen an Ausbildung zurück seyn mag,

doch immer in Leben und Kraft einen Vorzug der Schönheit vor der unsrigen. Wir werden entweder zu eckicht und leer, indem wir uns mit künstlicher Reflexion in bloße Formeln ohne Anwendung verlieren im Streben nach recht correcter Wahrheit, oder wir erhalten verwischte Zeichnungen des Wahren und Schönen in einander, die weder wirklich Wahrheit noch Schönheit sehen lassen, in der Meinung zum Wesen der Alten zurückzukehren. So auch unsre schöne Kunst und die ihrige. Sie sind uns in ihrer schönen Kunst nicht eigentlich in der Kunst, sondern in der Energie des Lebens überlegen. Ihre Kunst ist einfacher, oft roher, als die unsrige, aber immer größer gedacht. Dieß zeigt sich vorzüglich im Contrast der Baukunst und Mahlerey. In der Dichtung sind wir weit gebildeter und künstlicher als sie, aber durchaus sentimental, aus Mangel an gesunder Stärke der Einbildungskraft, so daß bey uns schon viel Genie erfordert wird, manches zu machen, was ihnen Handwerkerarbeit war. Ihnen war es natürlich in der Dichtung nur schöne Form und das Erhabene zu suchen und zu sehen, die moderne Kunst verlangt überall die schöne Form beschwert mit reizendem und rührendem und mit moralischem Interesse. Plastik haben wir gar nicht, und Musik ist die einzige moderne originelle Kunst. Das alte Trauerspiel sollte über Mitleid und Furcht erheben, das moderne will Mitleid und wohl gar auch Furcht erregen. Für das Komische und den derben Schwank hat unsre Bildung wenig Sinn, der Meister unsers Volkes ist derjenige, der so recht gut versteht das Weinerliche und Lächerliche aus Verhältnissen des ge-

meinen Lebens zusammenzusuchen und zu einer Abend-unterhaltung zusammenzustellen.

Das wichtigste aber ist unsre Sentimentalität im Leben selbst durch Schwäche des Temperaments, der große Abbruch an frohem und freyem Leben. Unser Leben erliegt so großentheils dem Bedürfniß, und reich sind wir an nichts mehr als an Unglücksgefühl und Bedrückung der leidenden Menschheit. Wir haben die weinerliche Ansicht der Liebe und den Kampf mit der Pflicht erfunden, so wie Schwermuth und Sehnsucht. Die leichtsinnige Sittenlehre Epikurs war doch auf Frohsinn gegründet, und die apathische der Stoiker auf ein gesundes Gefühl der Erhabenheit, uns hat man dagegen Gewissensangst angeschafft und die große Noth um Vorsehuug, Daseyn Gottes und Unsterblichkeit. Wir nehmen gar zu gern das Leben für Arbeit, die unausstehlich wäre, wenn nicht etwas damit verdient würde. Zu einer freyen Ansicht seiner reinen Schönheit erhebt sich fast keiner; sogar mit der schönsten Erscheinung des Lebens, mit der Tugend, gehen wir auf Tagelohn aus, und meinen, wir wolltens wohl bleiben lassen, uns darum zu bemühen, wenn uns die Gottheit nicht später Zahlung dafür leistete; wir sind tugendhaft auf Speculation der ewigen Seligkeit. Dieses Unglücksgefühl, diese Erniedrigung der Tugend und der Mangel einer freyen Ansicht des Lebens ist das eigentliche Elend unsrer praktischen Philosophie, die Albernheit der gemeinen modernen Moral. Es ist diese Ansicht aber so tief zum Vorurtheil geworden, daß es schwer wird, sich wieder darüber zu erheben oder davon zu befreyen; die meisten, die mit diesem Vorurtheil kämpfen, überwindet es doch nur immer wieder unter

einer andern Maske. Allerdings gibt es kein Glück oder Unglück, als das, was wir uns ins Leben hinein einbilden; aber gar Mancher unter uns wird darauf antworten: wer möchte länger noch leben, wenn er sich nicht mehr recht unglücklich fühlen kann.

Diese krankhafte Anlage ist in mancherley Rücksicht Folge der fortschreitenden Ausbildung vorzüglich darin, daß sie eine krankhafte Uebermacht des Gemüths über die That zeigt. Es findet sich nämlich in jeder Culturgeschichte des einzelnen Menschen oder eines Volkes jederzeit ein Kampf zwischen der Kraft und dem Gemüth; die erste gesunde, aber rohe Kraft soll durch ein gebildetes Gefühl gebändigt und gezügelt werden. So muß die Bildung im Anfang das Gemüth gegen Rohheit in Schutz nehmen; geht sie damit aber zu weit, so erhält sie schwächliche Ueberfeinerung des Gemüths; und wenn sie das gewahr wird, fängt sie an, die erste rohe Kraft wieder zurück zu wünschen, und so wird sie meistens oscillirend zwischen entgegengesetzten Extremen nur allmählich sich dem Ruhepunkte nähern, den sie sucht, indem die abweichenden Schwingungen nach beyden Seiten nach und nach immer kleiner werden.

Anhang.

§. 195.

Die Absicht unsrer bisherigen Untersuchungen war, aus den verwickelten Thatsachen der Lustgefühle, Begierden, Affecten und Leidenschaften, des sinnlich oder verständig bestimmten Willens, des Treibens um Glückseligkeit, Vollkommenheit oder Tugend und Recht die

einfachen Elemente einer Theorie unsrer praktischen Vermögen aufzufinden. Und diese zeigen sich in dem Vermögen, sich zu interessiren und dem gemäß zu begehren, das heißt in den Begriffen von Werth und Zweck. Die wichtigste Bestimmung war hier, die den Begriff des Werthes als die höchste gleichsam praktische Kategorie der Vernunft anzuerkennen, welche hier eben das ist, was Gegenstand und Existenz für die speculative Vernunft sind. Ist einmal Werth als das einfache Element in dieser Theorie zu Grunde gelegt, so erhalten wir den Begriff des Zweckes mit Leichtigkeit, und es entsteht uns von selbst vermittelst der Idee des absoluten Werthes die Werthgesetzgebung der praktischen Vernunft für den Glauben, welche diesem nicht nur die ewige Ordnung der Dinge selbst zeigt, sondern zugleich noch das praktische Princip für die Teleologie der Natur abgibt an die Ahndung, so daß wir hier aus einer Idee die metaphysische Grundlage der Ethik, der Religionslehre und der Geschmackskritik entspringen sehen und zwar vermittelst einer klaren praktischen anthropologischen Deduction.

Wir müssen diese unsre Ansicht der Theorie der praktischen Vernunft mit den Meinungen anderer, wie sie sich in der Geschichte der Philosophie finden, näher vergleichen. Suchen wir nun eine Uebersicht dieser fremden Meinungen, so kommt uns erstlich Kant entgegen mit seiner bekannten Tafel aller praktischen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit und unter denen, die neuerdings mehr bemerkt worden sind, vorzüglich Schleiermacher mit seiner Kritik der Sittenlehre. Diesem mag aber mehr die Klarheit seiner geschichtlichen Uebersicht und die Liebe zu den Alten zu

statten kommen als die Schärfe seiner philosophischen Unterscheidungen *). Es gereicht ihm sehr zum Vorwurf, daß, da er eine von Kant angefangene Untersuchung mit Rücksicht auf diesen weiter fortsetzen wollte, er demungeachtet nicht einmal so weit durchdringt, den entscheidenden Punkt der Kantischen Kritik auch nur zu berühren. Wir haben es hier mit seiner Uebersicht der verschiedenen für die Sittenlehre versuchten Principien zu thun. Hier tadelt er zwar Kant mit Recht wegen seiner einseitigen Ansicht der Vollkommenheit; im übrigen aber verwirft er Kants eigene Ansichten, indem er die metaphysische Bedeutung derselben mit seinen eignen bloß geschichtlichen Expositionen verwechselt. Anstatt der sechsfachen Unterscheidung in der Kanti-

*) Schleiermacher hat seinen Begriff des sittlichen so aufgefaßt, daß ihm kein Unterschied des Sollens und der Weisheit statt finden kann, und daß er überhaupt gar keine beliebigen Zwecke im Leben anerkennen darf. Dabey legt er nun nach seiner Beurtheilung der Tauglichkeit von gegebenen Grundsätzen für ein System der Sittenlehre eine Maxime der Fichtischen Methodenlehre, die absolute Vollständigkeit in der Entwickeluug eines Systems aus seinen Principien betreffend, zu Grunde, nach welcher nur die Grundsätze als tauglich befunden werden, welche unmittelbar von der Idee der Gottheit, als dem Ideal der Vollkommenheit ausgehen, wie bey Platon und Spinoza geschieht. Er hätte aber auf diesem Wege nur noch einen Schritt weiter gehen sollen, um die gänzliche Unmöglichkeit der Sittenlehre zu zeigen. Denn wenn nun die Frage entsteht, wie wir denn die göttliche Vollkommenheit zu denken haben, so müssen wir wieder an die menschliche Unvollkommenheit zurückgehen und das Beschränkte in ihr absolut denken, wir können nicht die Gottähnlichkeit aus der Göttlichkeit, sondern gerade umgekehrt, die Göttlichkeit nur aus der gegebenen Gottähnlichkeit begreifen. Das Göttliche ist nicht der Anfang, sondern das Ende unsrer wissenschaftlichen Weisheit.

schen Tafel schlägt Schleiermacher eine erste Eintheilung aller Sittenlehren vor, in solche, welche auf die Lust, als das Passive, nach unserm Sprachgebrauch auf den Genuß ausgehen, es mag dieser nun in Seelenruhe mit vielen der Alten, oder in eignes Vergnügen mit den Franzosen, oder in Sympathie mit den Engländern gesetzt werden, und in solche, welche auf die Handlung als solche gehen. Die erstern also setzen in den Genuß, die andern in die Handlung die Regel des Werthes. Diese Unterscheidung, so klar sie anfangs scheint, trifft doch erstlich gar nicht, was Kant mit seiner Tafel beabsichtigte, nämlich die verschiedenen Meinungen über den Ursprung unsrer sittlichen Ueberzeugungen, (ob sie z. B. aus der Gewohnheit in Erziehung und Herkommen, oder aus der Empfindung, wie das Urtheil über Annehmlichkeiten, entspringen, oder uns positiv durch den Willen Gottes vorgeschrieben werden u. s. w.), welches die eigentlich philosophische Nachfrage ist, sondern sie gibt anstatt dessen nur eine Uebersicht, worin der eine oder andere, dem Resultate nach, wirklich den sittlichen Werth findet, welches nur geschichtlich ist. Allein zweytens auch dafür versagt sich die Eintheilung der Anwendung, wie sich bey Schleiermacher selbst schon findet, indem für die thätige Sittenlehre gar keine klar zu unterscheidenden Meinungen neben einander treten, sondern alles ins Unbestimmte unter den Begriff der Vollkommenheit gefaßt wird. Hätte nämlich Schleiermacher sich selbst philosophisch schärfer gefragt, was der Ausdruck: die Handlung für sich erhält den Werth, eigentlich bedeute, so würde er dann erst auf Kants wichtigste Untersuchung geführt worden seyn, die er ganz übersehen hat, und

dann hätte er den Kantischen Formalismus nicht so kurz ab verwerfen dürfen. Eben diese Untersuchung ist es nämlich, welche Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten anfängt, und ihn auf seinen Formalismus leitete. Wollen wir der Handlung schlechthin den Werth geben, so darf sie diesen nicht durch ihren Zweck, nicht durch ihren Erfolg erhalten, denn dieser ist immer noch etwas vom Thun selbst Verschiedenes, und die Gesetzgebung wäre heteronomisch, also passiv; die rein aktive autonomische hingegen muß dem reinen Thun also nur aus dem Princip des Wollens selbst den Werth geben. Da nun das reine Handeln des Willens nur das sich Entschließen ist, so erhielten wir darin einzig die tugendhafte Gesinnung als bloße Form zum Thema der activen Sittenlehre; und da Schleiermacher diese Beschränkung auf das Wollen selbst anerkennt, so stünde streng genommen einzig der Kantische Formalismus in seiner zweyten Klasse. Beschränken wir hier das Handeln aber auch nicht einzig auf das Wollen, sondern lassen wir auch das Thun im Können und Wissen, jedes Thun des Menschen überhaupt mit gelten, so ist zwar jede Regel der Vollkommenheit der activen Sittenlehre gehörig, aber doch immer mit dem von Schleiermacher nicht beachteten großen Unterschied, daß die reine Willensbestimmung allein einen nothwendigen Werth der Sittlichkeit, jedes andere Thun nur einen beliebigen Werth der Vollkommenheit erhält.

Unser Zweck also weist uns doch wieder an die Kantische Tafel zurück. Es scheint uns nämlich das wichtigste in diesen Untersuchungen, daß Kant in dem Begriffe der Pflicht und des Sollens eine Allgemein-

heit und Nothwendigkeit aufwies, um derentwillen allein Philosophie Ansprüche an diese Lehre hat; worauf er geleitet wurde, indem er für seine philosophische Grundfrage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auch hier einen besondern Fall bemerkte. Metaphysik der Sitten gab es vor der Kritik der Vernunft eigentlich gar nicht, denn die Begriffe waren hier noch so unentwickelt, daß man in Rücksicht der praktischen Philosophie das Nothwendige vom bloß Empirischen gar nicht zu unterscheiden versuchte. Durch die Kantische Exposition der Nothwendigkeit in der Pflicht erhalten wir also immer ein Kriterium, wonach wir alle bloß empirischen Versuche, die Sittenlehre zu begründen, abweisen können.

§. 196.

Eine Classification aller möglichen Irrthümer über eine Lehre läßt sich nicht leicht geben, deßwegen hat denn auch die Kantische Tafel falscher Principien der Sittlichkeit ihre Mängel. Zu einer allgemeinen Uebersicht können wir uns etwa auf folgende Art verhelfen.

Wie wird der menschlichen Vernunft ihre sittliche Ueberzeugung und insbesondere ihr Bewußtseyn der Pflicht gegeben? Man könnte voraus setzen:

1) als positives Gesetz durch den Willen eines höchsten Wesens, durch den geoffenbarten Willen Gottes.

2) Durch eine natürliche Erkenntniß der Vernunft.

Die erste Voraussetzung ist entweder ernstlich gemeint. Gott ist geschichtlich etwa durch übernatürliche Inspiration der für sich unvermögenden menschlichen Vernunft zu Hülfe gekommen, und hat ihr sein Gesetz bekannt gemacht; dieß ist die Meinung,

welche Kant dem Crusius und andern Theologen beylegt, oder diese Voraussetzung ist nur bildlich zu verstehen: Gott offenbaret seinen Willen in der Natur, dann fällt sie mit der zweyten Ansicht zusammen. Die erste Voraussetzung kann nur in positiver Theologie versucht werden, philosophisch wird sie abgewiesen durch die Betrachtung: Gott hat ja die menschliche Vernunft so organisirt, daß sie nur durch Vergleichung mit ihren sittlichen Ueberzeugungen, das Göttliche vom Ungöttlichen zu unterscheiden vermag; es muß ihr also vor aller positiven und übernatürlichen Offenbarung voraus schon eine natürliche Erkenntniß des Sittlichen gegeben seyn, nach welcher sie die Werke Gottes von denen des Teufels zu unterscheiden vermag.

Für die zweyte Voraussetzung kann uns eine natürliche Erkenntniß aber zum Bewußtseyn kommen

a) durch die Empfindung;

b) durch Induction;

c) durch Speculation.

Nach dieser bloß logischen Eintheilung werden wir dann stufenweise von den mehr einseitigen Ansichten zur richtigen fortgeführt.

§. 197.

Die erste Voraussetzung, daß wir durch Empfindung zu unsern sittlichen Ueberzeugungen gelangen, ist unstatthaft schon aus dem einfachen logischen Grunde: Empfindung gibt uns wohl Anschauung des Wirklichen, aber nie Erkenntniß des Nothwendigen; durch Empfindung ist also gewiß der Begriff der Pflicht nicht in unsre Vernunft gekommen. Diese falsche Voraussetzung kann aber auf zweyerley Weise angewandt werden, ein-

mal, indem man die Werthgesetzgebung, welche wir wirklich durch Empfindung erkennen, mit der sittlichen Gesetzgebung verwechselt, und dann, indem man die wirkliche sittliche Gesetzgebung selbst für eine aus Empfindung entspringende hält. Das erste ist die Glückseligkeitslehre oder der Eudämonismus, das andere die Lehre vom moralischen Sinn.

Der Werth nämlich, den wir durch Empfindung erkennen, war der in der passiven Lust des begünstigten Lebensgefühls, der Werth des Genusses. Schleiermacher will es Kant zum Vorwurf machen, daß er die ganz verschiedenen Sittenlehren der Seelenruhe, des Vergnügens und des Mitgefühls mit einander als Epikureismus verwirft. Er hat aber nicht bedacht, daß es den Philosophen wenig interessirt, welche Folgen man etwa systematisch aus einem falschen Princip ziehen kann; dieß kann wohl geschichtlich interessiren, philosophisch aber sind alle jene Meinungen mit dem gleichen Grunde abzuweisen, daß sie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Pflicht fälschlich aus empirischer Anschauung abzuleiten hoffen. Daß nun der eine oder andere auf verschiedene Weise inconsequent verfahren werde, um die mehr oder weniger geläuterten Ueberzeugungen seines gesunden Menschenverstandes dem falschen Princip unterzuordnen, ist leicht voraus zu sehen. Wer hier einseitig Seelenruhe als Zweck der sittlichen Vorschriften ins Auge faßt, der würde, wenn er consequent verfahren wollte, keine Seligkeit und keine Würde über die des gesunden Schlafes finden, und Unthätigkeit verdiente den höchsten Ruhm; vergleicht er aber abgesehen von seiner Consequenz das Leben selbst, so quillt Seelenruhe aus Selbstzufrieden-

heit, diese ist Folge der Befriedigung des Triebes nach Vollkommenheit; die höchste Vollkommenheit des menschlichen Lebens aber ist die Tugend, und so erscheint Ausübung der Tugend und Religion auch hier als das Würdigste für den, der innern Frieden sucht. Wer nur das Vergnügen als Ziel sittlicher Vorschriften anerkennt, der würde mit Consequenz bey seinem Eigennutz stehen bleiben, und jeden Andern für sich sorgen lassen, es gäbe ihm keinen Unterschied des Werthes als die Größe und Sicherheit des Genusses; Gesellschaft gilt ihm nur so viel als sie ihm nützt, und das Recht hat nur den Werth der Bequemlichkeit. Das Leben selbst aber führt diesen wieder über seine Consequenz hinaus, einmal mit mehr Rettigkeit, indem er eine Vernünftigkeit des Genusses als Regel anerkennt, und nun in dem Bewußtseyn, tugendhaft gehandelt zu haben, das vernünftigste aller Vergnügen erkennt, oder unbeholfener, indem er nicht mit der eignen Glückseligkeit zufrieden mit Gottes Hülfe die Glückseligkeit Aller fordert, und darin das Wohl der Welt versorgt, seinen Vortheil aber tugendhaft dem Wohl des Ganzen aufopfert. Die unregelmäßigste Inconsequenz beherrscht endlich eine nur sympathetische Ethik. Die Idee derselben ist nur ein Einfall der Empfindeley und unvollständiger psychologischer Untersuchungen; sie kann nichts für sich anführen als fragmentarisch einzelne Beyspiele, wo wir die Handlung aus Mitgefühl gefälliger finden, als die aus Eigennutz.

Ferner die Lehre, welche das Gewissen oder das moralische Gefühl unmittelbar aus einem eignen moralischen Sinn ableiten wollte, war nur ein augenblicklicher Nothbehelf der speculirenden Vernunft als sie

durch Hume in die Enge getrieben ihr gewöhnliches Beweisverfahren aufzugeben genöthigt wurde, und nun vor der Hand dem gesunden Menschenverstande nicht anders zu helfen wußte. Wir haben das Irrige dieser Voraussetzung schon bey der Lehre vom Gefühl nachgewiesen (§. 85 und 165).

§. 198.

Die zweyte Voraussetzung, daß wir durch Inductionen zu unsern sittlichen Ueberzeugungen gelangen, kann wieder auf zweyerley Weise angewandt werden. Entweder setzt man nur empirische Inductionen voraus ohne leitende Maxime, oder rechtmäßige unter leitenden Maximen (§. 83. und §. 156).

Nach der ersten unter diesen Voraussetzungen bekämen die sittlichen Vorschriften nur eine Allgemeinheit der Angewöhnungen; es gilt dagegen wieder nach nur logischen Gründen, was wir gegen alle empirischen Inductionen angeführt haben: sie begründen nur Vorurtheile, aber keine wahren Ueberzeugungen, sie können also auch unmöglich den Begriff der Pflicht ursprünglich in unsre Vernunft gegeben haben. Unter dieser Voraussetzung stehen die Meinungen aller derer, welche unsre sittlichen Ueberzeugungen nur von Gewohnheiten ableiten, aus Vorurtheilen der Erziehung für den Einzelnen und aus Herkommen für ganze Völker. Mag Kant für diese Meinungen immer falsche Namen an die Spitze gestellt haben, wie Manche behaupten, so sind diese Meinungen selbst doch das natürliche Resultat einer erfahrungsmäßigen Geschichtsforschung, wenn ihr nicht eine geläuterte philosophische Speculation zu Hülfe kommt. Wie wollen wir, wenn wir nur

die Erfahrung befragen, eine andere Antwort finden, als daß unser Urtheil über das Erlaubte und Unerlaubte in der Erziehung durch Gewohnheit und Annahme fremder Meinungen gebildet wird? wie wollten wir wohl erfahrungsmäßig das Schickliche und nur Conventionelle in den Sitten und Gebräuchen, von der Pflicht unterscheiden? Werden nicht die größten Heiligthümer eines Volks bey dem andern für nichts geachtet oder mit Füßen getreten? nicht einmal auf das trockne Skelett unsrer zehn Gebote stimmt die Sittenlehre der Völker zusammen; wir finden in aller Geschichte nur Gesetze, Altäre und Götter für einzelne Völker; Nationalgesetzgebung, Nationaltugenden und Laster und Nationalreligion, so daß die Stimme der Gerechtigkeit zwischen den Völkern immer entscheiden muß: bey euch mag es so seyn, bey uns ist es anders. Wer also mit freyer Consequenz sich dieser Ansicht überließe, der müßte alle Nothwendigkeit und bindende Kraft sittlicher Vorschriften verwerfen, indem sie nur auf Vorurtheilen beruht. Aber diese philosophische Consequenz trifft den ächten Geschichtsforscher nicht leicht; er lernt gerade in der Gewohnheit die Schutzgöttin der Ordnung, Zucht und Gerechtigkeit verehren, und glaubt somit an die Heiligkeit alter Gebräuche; er erhebt sich nicht über jene Inductionen, sondern unterwirft sich ihnen. Was ihm aber diese Achtung vor der Gewohnheit eigentlich einflößt, ist, daß neben den willkührlichen Phantasien in Mode und Cultus das dunkel erkannte nächste Ziel seiner Culturgeschichte jedem Volke eigentlich seine Religion bestimmt. Der nächste Zweck seiner Nationalausbildung erscheint dem einzelnen Volke als der Wille der Götter; so bestimmte der Ackerbau im Kampf mit

dem Nomadenleben einen großen Theil der heiligen Gebräuche im alten Aegypten; den Indern war die technische Kunst in den größern Spaltungen der Stände das Religiösverehrte; den Juden wurde der Patriotismus selbst zur Religion, den Griechen die schöne Kunst, und uns die Wissenschaft. Will also der Geschichtsforscher nur einen philosophischen Blick auf seinen eignen Glauben an das Herkommen werfen, so wird er bemerken, daß in seinen eignen Ueberzeugungen dieses doch nur einen mittelbaren Werth hat für irgend einen höhern Zweck, der dann erst der wahrhaft geltende seyn kann.

§. 199.

Der Scheingrund für diese empirische Induction der Sittenlehre ist der nämliche, wie für alle empirische Induction, das Argument des humischen Zweifels: Alle allgemeinen Regeln, die wirklich in der Erfahrung, z. B. unter dem Gesetz der Causalität, in Anwendung kommen, bilden wir doch erst durch Inductionen; welches sich dann eben so auch auf die sittlichen Gesetze in der Geschichte anwendet. Die Aufweisung der Unzulänglichkeit dieser empirischen Induction ist folglich auch die nämliche, welche wir im Allgemeinen gegeben haben: jede Induction bedarf zu ihrem Berechtigungsgrund wenigstens als leitende Maxime eine vorausgegebene allgemeine Regel und dient, nur Fälle unter die Regel zu ordnen. So sehen wir denn auch hier im Begriffe der Pflicht wenigstens schon eine Andeutung eines solchen wahrhaft allgemeinen und nothwendigen Princips, unter welchem erst die Zusammenordnung der Fälle durch Induction gelingen kann. Soll also

die Induction wirklich Principien der Sittenlehre zu geben im Stande seyn, so müßte es wenigstens Induction unter gegebenen leitenden Maximen seyn. Dieses logische Verfahren der richtigen Induktion wird dann unter der Idee der Vollkommenheit auf die Sittenlehre angewendet. Es gilt mehr als alle bisher betrachteten, und kann gegründete Ansprüche machen; allein es wird einseitig, so bald es sich selbst genug seyn will, um der Sittenlehre das Princip zu geben. Gibt es sich doch selbst die leitende Maxime nicht, nach der es ordnet, so muß es also noch ein höheres Gesetz über sich erkennen, für welches es nur mittelbar die Anwendungen bestimmt. Auf diese Einseitigkeit kommen nun die Naturgemäßheit der Cyniker, die Gottähnlichkeit des Platon und die Vollkommenheit unsers Wolff mit einander überein, nur als verschiedene Aussprüche der nämlichen Idee. Wird Vollkommenheit für sich als selbstständiges Ziel der sittlichen Gesetze angegeben, so liegt darin eine Verkennung des Wesens dieser Idee. Kein Ding kann schlechthin vollkommen genannt werden, sondern nur, nachdem mir bekannt ist, was ein Ding seyn solle, kann ich die Vollkommenheit desselben daraus beurtheilen, wie es mit seinem Zwecke übereinstimmt. Wir haben daher gesehen, daß Vollkommenheit nur das Ziel des verständigen, reflectirenden Triebes in uns sey, der nur vergleichungsweise zwischen andern bestehen kann, ihr Interesse erweiternd und vereinigend, aber nicht vermögend, rein aus sich selbst sich eine Aufgabe zu geben. Der Ausdruck, Gott ähnlich zu werden, gibt durchaus die nämliche Idee der Vollkommenheit wieder, indem wir unter dem Ideal der Gottheit, als höchstem sittlichen Vorbild, eben nur

das allervollkommenste Wesen denken, wobey wieder erst anderswoher die höchsten Zwecke bekannt seyn müssen, woraus, was zur absoluten Vollkommenheit gehört, verstanden würde. Da wir nun aber göttliche Vollkommenheit nur daraus erkennen, daß wir das menschlich Vollkommenste unendlich erhöht denken, so kann uns also als Princip der Sittenlehre dieses Ideal der Gottheit gar nichts helfen. Ferner seiner Natur gemäß handeln, ist für sich ein ganz leerer Ausdruck, indem kein Wesen anders handeln kann, deutet aber hier auch auf Streben nach Vollkommenheit menschlicher Kraft unter der Voraussetzung, daß dieser der Werth zukomme. So gehören denn auch alle die hierher, welche die Forderung des Sittlichen ausdrücken: vernunftmäßig handeln, seine Kräfte vernünftig gebrauchen oder auf ähnliche Weise, ohne näher anzugeben, worin diese Vernünftigkeit bestehe.

In allen diesen Fällen wird ein bloß unterordnendes Princip unter die höchste Regel des Zweckes mit dieser Regel selbst verwechselt, indem man beym Verfahren der Induction die leitende Maxime übersieht. Dabey wäre also zuletzt noch die Voraussetzung möglich, daß diese leitende Maxime deßwegen in der Sittenlehre nicht erscheine, weil sie ein unaussprechliches Princip sey, wo denn das Princip der Sittlichkeit mit dem des Geschmackes zusammenfiele, und Sittlichkeit nur die innere Schönheit der Seele würde. Mit dieser Voraussetzung, welche wir gelegentlich wohl beym Platon oder einigen neuern Platonikern finden könnten, würde denn auch das recht gut stimmen, daß wir eben wie in Geschmackssachen den sittlichen Werth einer Handlung nicht eben nach allgemeinen Regeln im voraus, sondern

nur für den einzelnen gegebenen Fall, wenn schon dann mit Nothwendigkeit, beurtheilen können. Allein auch diese Voraussetzung kann sich selbst unmöglich genug seyn. Gegen sie ist erstlich, daß es zwar nicht für Handlungen, aber doch für Gesinnungen bestimmte Regeln ihrer Sittlichkeit gibt, noch mehr aber für Rechtsverhältnisse, die doch auch aus Pflichten entspringen und dem Beweise unterworfen werden können. Endlich selbst wenn jene leitenden Maximen gleich in Begriffen unaussprechlich wären, so würden wir sie doch, wie für den Geschmack, als Principien einer ästhetischen Beurtheilung, negativ in Ideen aussprechen können, und also auch dann wenigstens in der Philosophie über die Induction hinaus zu gehen verlangen.

§. 200.

Es bleibt uns also für die Principien unsrer sittlichen Ueberzeugung, wie wir voraussehen konnten, nur die philosophische Speculation übrig, durch welche wir zu ihrer Erkenntniß gelangen. Philosophie unter dieser Voraussetzung einer eigenthümlichen praktischen Speculation finde ich nun einzig bey Kant und seiner Schule. Kant war der Erste, welcher uns bestimmt auf die praktische Nothwendigkeit des Sollens und der Pflicht aufmerksam machte in ihrem Unterschied von aller Nothwendigkeit des Seyns. Jede andere bisherige Speculation ist eine nur theoretische, in welcher der Consequenz nach auch nur eine Nothwendigkeit des Seyns abgeleitet werden könnte und die Ethik keinen Platz fände, wie denn das ohne Kritik der Vernunft, (das heißt: ohne Anerkennung der Schranken unsrer Vernunft,) in der Specu-

lation auch nicht anders seyn kann. Spinoza war früher der Einzige, welcher eine ächt speculative Behandlung der Ethik versucht hat; er kennt aber nur einen Anfangspunkt seiner Speculation, die Einheit des absoluten Seyns der Gottheit, aus welchem denn auch nur Nothwendigkeit des Seyns entspringen kann; so daß seine Ethik, was sie an Gehalt mehr besitzt, doch nur der Induction verdankt, welche in seine Axiomen und Definitionen hinlänglich freyen Zutritt hat. Dasselbe Urtheil würde jede Ethik aus Leibnitzischen Principien der absolut vorstellenden Substanz treffen, indem auch hier nur die theoretische Nothwendigkeit des Seyns zu Grunde liegt. Ferner die Verehrer des Platon werden leichtlich ihrem Meister hier auch die erste Stelle vindiciren. Da Platon in aphoristischen Abhandlungen mit reichen Gedanken und schöner Darstellung kein Gebiet der Speculation unberührt gelassen hat: so wird freylich der bewundernde Schüler leicht alles in ihm lesen, was er selbst für das Wahre hält. Dem Ungeblendeten aber leuchtet ein, daß Platon sich nie über die Induction erhebt und am wenigsten für die Sittenlehre; höchstens könnten wir hier seine immer nur bildlich ausgesprochenen Vorstellungen vom Verhältniß des Seyns der Intelligenzen zur Gottheit an die Spitze stellen, und dann wäre auch dieser Versuch nur ein physikalisch theoretischer. Endlich unter denen, die nach Kant eine eigenthümliche speculative Ethik versucht haben, können wohl nur Fichte und etwa auch Schelling genannt werden; beyde aber trifft wieder der nämliche Vorwurf einer nur theoretischen Speculation. Auch Fichte und Schelling haben es sich nie deutlich gesagt, worin das Wollen

eigentlich bestehe, sie möchten es durchaus mit dem Erkennen aus einer Quelle ableiten und haben eben deshalb für alle praktische Gesetzgebung nichts als die allgemeinen Ausdrücke des reinen Ich, des Absoluten, Ewigen der speculativen Ideen ohne allen Gehalt. Es ist also auch in dieser Speculation eben das ganze praktische Moment der Vernunft Zweck und Werth ausgelassen, alles soll durch das nur theoretische der nothwendigen Einheit bezwungen werden. Auch diese Philosophen beschäftigen sich nur mit den speculativen Ideen in ihrer theoretischen Leerheit, sie kommen nur zur Idee der ewigen Ordnung der Dinge und meinen, mit dieser alles gesagt zu haben, sind aber in der That gar nicht im Stande anzugeben, worin diese ewige Ordnung der Dinge selbst wohl bestehe. Denn darauf ist nur durch den Zweck an sich neben der Einheit eine Antwort möglich. Es ist da nicht mehr von praktischer Philosophie zu finden als in dem Raisonnement eines Physikers von Theorie der Elektricität liegt, der uns nur mit einer logischen Entwickelung des allgemeinen Begriffes vom Naturgesetz unterhält.

§. 201.

Wir haben unsre Lehre also nur mit der Kantischen noch näher in Vergleichung zu bringen. Unter allen kritischen Arbeiten ist Kant keine mehr mißlungen als die Kritik der praktischen Vernunft, indem hier sein Fehler alle Erkenntnisse nur so zu fassen, wie sie vor der Reflexion erscheinen, am entscheidendsten wirkte. Am meisten trifft dieser Mangel die praktische Bestimmung der Ideen aus speculativer Vernunft in der Dialektik dieser Kritik, seine praktische Lehre von der Freyheit und seine moralischen Beweise für Unsterblich-

keit der Seele und Daseyn Gottes. Aber auch die Theorie der reinen praktischen Vernunft ist davon nicht verschont geblieben. Was Kant für die praktische Speculation geleistet hat, müssen wir deswegen vorzüglich in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten suchen; da aber die Mängel der Kritik auch auf diese fortwirken, und in der Kritik die Lehre bestimmter geordnet ist, so werden wir, um die Grundfehler nachzuweisen, uns doch am besten an das erste Hauptstück der Kritik halten können.

Kant beginnt damit, praktische Grundsätze zu erklären als Sätze, die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, und theilt dann diese in subjective Maximen und objective praktische Gesetze. Hierin liegt schon der ganze Fehler seiner Lehre vorbereitet. Bestimmung des Willens sollte nämlich Bestimmung des Entschlusses heißen, bedeutet aber hier nur Bestimmung eines Antriebes, und damit ist es weiterhin unmöglich die Regeln dessen, wie wir Wollen aus dem Obersatz der Entschließungen, die des Könnens aus dem Untersatz, und endlich die des Handelns aus dem Schlußsatz zu unterscheiden; es wird hierin schon der Unterschied des sinnlichen und verständigen Entschlusses mit dem eines beliebigen oder nothwendigen Zweckes, im Obersatz des letzteren, verwechselt und deshalb nachher der Imperativ der Tugend als formale Regel der verständigen Entschließung mit dem kategorischen Imperativ, welcher die Regel des nothwendigen Werthes als Antrieb selbst ausspricht, für einerley gehalten. Wir sehen also hier, daß Kants Fehler in einer unvollständigen Kenntniß der Theorie unsrer Begehrungsvermögen liegt, deren Organisation

er für zu einfach ansieht. Dieß macht sich dann im Verfolg noch bestimmter deutlich.

Es folgt der erste Lehrsatz: Alle praktischen Principien, die ein Object, Materie des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind erstlich insgesammt empirisch, und können folglich zweytens keine praktischen Gesetze abgeben. Dieß zweyte ist eine leichte Folgerung aus dem ersten, indem keine allgemeine Regel aus empirischen Prämissen entspringen kann. Für das erste aber lautet nun der Beweis so: „Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der praktischen Regel vorhergeht und die Bedingung ist, sie sich zum Princip zu machen, so sage ich: dieß Princip ist dann jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkühr ist alsdann die Vorstellung eines Objectes und dasjenige Verhältniß derselben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältniß aber zum Subject heißt die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müßte diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkühr vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sey, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent seyn werde.“ Hier ist nun offenbar die letzte Behauptung das Schließende im Beweis. Wie kommt man aber dazu, eine Erkenntniß der Lust a priori für so schlechthin unmöglich zu erklären? Wenn wir genauer vergleichen dadurch, daß Kant die gewöhnliche Bedeutung des Wor-

tes Lust mit seiner eigenthümlichen viel allgemeinern verwechselt. Kant spricht sonst von einem Gefühl der Lust am Angenehmen, Schönen und Guten, und versteht also darunter jedes Wohlgefallen überhaupt, folglich wäre ihm für das Begehrungsvermögen die Lust das Moment, welches mich bestimmte, einem Gegenstand einen Werth beyzulegen, und die Behauptung, daß keine Lust a priori erkennbar sey, hieße so viel, als es ist über den Werth eines Dinges kein Urtheil a priori möglich, welches falsch und zum wenigsten hier noch gar keiner Untersuchung unterworfen ist. Gewöhnlich im Leben verstehen wir unter Lust aber so viel als Annehmlichkeit und Genuß, das heißt soviel als empirische Lust, diese beyden Bedeutungen werden im Beweise dieses Lehrsatzes verwechselt, und auf dieser Verwechslung beruht dann sehr vieles im folgenden.

Im zweyten Lehrsatz wird nur der nämliche Fehler weiter entwickelt. Er sagt: „Alle materialen praktischen Principien sind als solche insgesammt von einer und derselbeu Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eignen Glückseligkeit," und wird dann so bewiesen: „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache seyn soll, gründet sich auf der Empfänglichkeit des Subjectes, weil sie von dem Daseyn eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein Object nach Begriffen, aber nicht auf das Subject nach Gefühlen ausdrückt. Sie ist also nur sofern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes

erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt.“ Offenbar ist dieser Beweis nichts als eine deutlichere Exposition jener Verwechselung beyder Bedeutungen des Wortes Lust. Wir sehen aber doch aus dem, was man sich hier zu beweisen bemüht, wo der Grund dieses Irrthums liegt. Kant construirt sich seine handelnde Vernunft nur aus einer Empfänglichkeit der sinnlichen Willensbestimmung und einer Selbstthätigkeit der reinen Willensbestimmung, er vereinigt so das Vermögen der Triebe mit der Willkühr in eins. Er verwechselt also die sinnliche Bestimmung des Entschlusses und ihren Gegensatz gegen den verständigen Entschluß mit der sinnlichen Bestimmung des Triebes und seiner Antriebe und deren Gegensatz gegen den Antrieb des reinen Triebes. Daher fordert er denn die scharfe Trennung des untern Begehrungsvermögens der Selbstliebe und Glückseligkeit vom obern der reinen praktischen Vernunft ohne Zwischenglied. Dieser Irrthum mußte noch begünstigt werden durch seine falsche Ansicht vom Triebe nach Vollkommenheit. Anstatt in diesem eine Mittelstufe zwischen der Glückseligkeit und Sittlichkeit zu finden, bezieht er sie nur auf das Nützliche, und bestimmt so ihren Begriff ganz einseitig. Praktische Vollkommenheit, sagt er weiter unten, ist Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken, womit er aber nur einseitig die Vollkommenheit einer Maschine erklärt hat. Vollkommenheit ist vielmehr in praktischer Bedeutung die Uebereinstimmung eines Dinges mit seinem Zwecke. Ist das Ding seinem Werthe nach ein bloßes Mittel, so trifft dieß die Kantische Erklärung, ist aber das Ding für sich Zweck, wie wir den Menschen und seine Vernunft beurtheilen, so gibt

uns das einen ganz andern Begriff von innerer Vollkommenheit des Wesens, so wie wir sie als Ideal des reflectirten Triebes aufgestellt haben.

Nach diesen unrichtigen Vorbereitungen folgt nun im dritten Lehrsatz das Hauptziel dieser Lehre die nächste Vorbereitung des Grundgesetzes der praktischen Vernunft selbst. Er heißt: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. — Die Materie eines praktischen Princips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des Willens oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältniß der bestimmenden Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz seyn. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, das ist jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjectiv praktischen Principien, seine Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetz mache.“ Wenn wir hier nur die Formel des Lehrsatzes betrachten: das Gesetz soll seiner bloßen Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten, so ist dieß die eigenthümliche Form des sittlichen Entschlusses, wie wir ihn oben aus der Expo-

sition kennen lernten, mit welcher Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten beginnt. Im Beweise aber wird diese Formel auf eine unrechtmäßige Weise in die bekannte seines kategorischen Imperativs oder seines Grundgesetzes der praktischen Vernunft umgeändert: Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Es werden nämlich in diesem Beweise die bisher gerügten Fehler wiederholt, und mit einem neuen Fehler die letzte Folge abgeleitet. Der Grundfehler ist wieder Verwechselung der Gesetze des verständigen Entschlusses mit den Regeln der Antriebe. Es wird hier jeder materiale Bestimmungsgrund des Willens verworfen als bloß empirisch, und ein nur formaler gefordert. Diese Abstraction hat aber für die Regel der Antriebe, für die Obersätze im Entschluß, in denen etwas als Zweck bestimmt wird, gar keine Bedeutung. Ein praktisches Gesetz als Antrieb ist dasjenige, in welchem ein Gegenstand als nothwendiger Zweck ausgesagt wird, hier muß, wenn irgend etwas dabey gedacht werden soll, immer der Begriff eines Gegenstandes, z. B. der Begriff der Intelligenz als Materie gegeben seyn, welche als Zweck gedacht wird, und eine nur formelle Regel des Antriebes bedeutet gar nichts. Nun mußte aber der Imperativ, den Kant sucht, doch ein Gesetz seyn, in welchem ein Zweck vorgeschrieben wird, es bleibt ihm daher nichts anders übrig, als was er hier am Ende des Beweises thut, er mußte die Form der allgemeinen Gesetzgebung selbst als Materie in die Regel des Antriebes setzen, und so kam er auf die Hypothese: die reine praktische Vernunft interessire sich für die bloße Form der allge-

meinen Gesetzmäßigkeit ihrer Maximen, welches ein leeres Princip der Ordnungsliebe wäre, von dem sich nicht begreifen ließe, wie die Vernunft darin den höchsten Werth setzen sollte. Wir hingegen haben gefunden, daß das formale praktische Gesetz der Tugend nur das Grundgesetz der vernünftigen Entschließungen ist: der Antrieb, der seinen Zweck als nothwendigen Zweck ausspricht, soll deinen Entschluß bestimmen — oder mit andern Worten: Handle so, wie du überzeugt bist, daß du handeln sollst. Dieses Gesetz setzt aber die kategorischen Regeln der Antriebe schon voraus und unter diesen auch das praktische Gesetz, welches die Person als nothwendigen Zweck bestimmt.

So ist also der Kantische kategorische Imperativ nur aus der Verwechselung des Imperativs der Tugend mit der obersten Regel der Zwecke zusammengeflossen, und wir hätten in Kants praktischer Speculation wieder nichts mehr gewonnen, als in jeder Lehre, welche Vernünftigkeit der Handlungen fordert, und darunter nur logische Regelmäßigkeit versteht, wenn sich nicht in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten noch neben jener die gehaltvollere Darsttllung des Gesetzes vom nothwendigen Zweck und vom Reiche der Zwecke fände. Die Untauglichkeit seines formalen Imperativs zur Anwendung aufs einzelne ist ihm schon oft genug nachgewiesen worden. Kant gibt, um den Fall der einzelnen Maxime unter das Princip zu ordnen, eine Typik der Urtheilskraft an, nach welcher die Form eines Naturgesetzes der Typus für die Form eines praktischen Gesetzes seyn soll, und meint, nach diesem Typus könne nun ein jeder den Werth einzelner Maximen leicht beurtheilen. In der That aber gibt uns

diese Typik niemals eine bestimmte Antwort, wenn wir nicht den im kategorischen Imperativ nicht genannten Zweck suppliren. Wird z. B. gefragt, ob ich ein Depositum zurückbehalten dürfe, welches mir nur auf Treu und Glauben anvertraut ist, oder ob ich ein Versprechen auf Treu und Glauben brechen dürfe, so entscheidet Kant: Denken wir uns die Maximen, ein solches Depositum zu unterschlagen oder sein Wort zu brechen als allgemeine Gesetze, so würde dadurch das Deponiren und Versprechen auf Treu und Glauben unmöglich gemacht, folglich bin ich hier zur Treue verpflichtet. Soll aber aus dieser Unmöglichkeit wirklich ein bestimmtes Verbot folgen, so müssen wir uns für das Deponiren und Versprechen interessiren, es muß erst ein Gesetz geben, welches uns beyde zum Zwecke macht; denn ohne dieses würde der Kantische Beweis gar nichts sagen. Ja der gegebene Fall ließe sich eben so gut auf folgende Art beantworten: es ist nie zu erwarten, daß sich alle Menschen gutwillig ohne rechtlichen Zwang an das Gesetz der Ehrlichkeit binden werden, soll also darin allgemeine Regelmäßigkeit eingeführt werden, so müssen wir alle Verträge auf Treu und Glauben als nicht verbindend ansehen, auch ich will also thun, was an meinem Theil ist, um diesem schädlichen Vorurtheil entgegen zu arbeiten, um durch gerichtlich unerweislichen Betrug andere vorsichtiger zu machen; worin dann die menschenfreundliche Absicht betrügerischer Kaufleute klar vor Augen läge. Ja wir sehen sogar, daß die eben auf allgemeine Gesetzmäßigkeit ausgehende positive Gesetzgebung grade die den Kantischen entgegengesetzten Maximen befolgt, nicht nur, wo der Beweis wirklich

fehlt, sondern auch überhaupt, um zur Vorsicht in Geschäften zu nöthigen. Auffallend ist es, daß Kant diesen Mangel seines Princips nicht wenigstens bey seiner eignen Beurtheilung der unvollkommenen Pflichten nach denselben bemerkte. Wenn er z. B. fragt: ob die Maxime der Wohlthätigkeit oder die ihr entgegengesetzte sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke? so spricht er sein Gesetz aus: handle so, wie du wollen kannst, daß die Maxime deines Willens zugleich als allgemeines Gesetz gelte. Wie kann ich aber wollen? dieß ist hier allein die entscheidende Frage, und damit werden wir offenbar an eine andere Regel zurückgewiesen, welche erst die Zwecke ansetzt. Der Kantische Imperativ ist also offenbar nicht das Gesetz im Obersatz der Entschließung, sondern nur eine Regel für die Unterordnung der Maximen unter einen gegebenen Obersatz. Nicht nur eine Typik der Urtheilskraft (wie er in der Kritik der praktischen Vernunft meint), sondern die Regel des Verstandes selbst fehlt uns noch, um es zur Anwendung zu bringen.

Auf diese Lehrsätze folgen nun zwey Aufgaben und dann der vierte Lehrsatz von der Autonomie des Willens, in denen zusammen die Freyheit einer reinen praktischen Vernunft aufgewiesen werden soll. Von neuem aber verführt die Verwechselung der Willkühr mit dem Vermögen der Triebe Kant zum Fehler. So richtig er, in seiner Kritik der speculativen Vernunft, Natur und Freyheit einander entgegengesetzt hat, und so bestimmt er dann die mögliche Nebenordnung beyder durch den Gegensatz von Erscheinung, unter dem Gesetz der Natur, und dem Seyn an sich, frey von diesem Gesetz, nachweist, so verwechselt er hier

doch wieder die psychologische Freyheit mit der transcendentalen. Autonomie des Triebes, das heißt: ein Vermögen sich selbst Antriebe zu geben, sich selbst eine Regel des Zweckes zu geben, ist nur eine Eigenschaft unsrer innern Natur, sie setzt innere Selbstthätigkeit der Vernunft, also psychologische Freyheit voraus, wobey aber von der Idee der Freyheit noch gar nicht die Rede ist. Ohne diese innere Selbständigkeit ist überhaupt kein Vermögen der Triebe denkbar; und nur darauf führen die hier gegebenen Kantischen Beweise. Transcendentale Freyheit hingegen wird erst für die Autonomie der Willkühr (§. 177.) erfordert, das heißt: für die Eigenschaft einer Willkühr von keinem andern Antrieb bestimmt werden zu können, als von dem selbstgegebenen. Diese ist in der Natur unmöglich, weil sie eine unendliche Kraft des Widerstandes der Willkühr gegen die heteronomischen Antriebe des Sinnes fordert.

Der Analogie seines ganzen kritischen Verfahrens gemäß, mußte sich Kant die Aufgabe seiner Kritik der praktischen Vernunft unter der Frage denken: Wie sind synthetische praktische Grundsätze a priori möglich? Die Beantwortung dieser Frage konnte ihm aber nur unvollständig gelingen, weil er das logische und anthropologische der praktischen Urtheile nicht tief genug untersucht hatte. Praktische Urtheile, können wir sagen, sind diejenigen, in denen über Werth und Zweck, welchen die Dinge für mich haben, geurtheilt wird. So wie es nun theoretisch zwar empirische Anschauungen gibt, aber durchaus kein Urtheil, wenn es auch eine noch so vereinzelte Wahrnehmung ausspricht, welches nicht in seiner Form schon eine nur a priori gegebene Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema

bey sich führte (z. B. eine Größenbestimmung und eine Beziehung jeder Thatsache auf eine nothwendige Raum- und Zeitbestimmung): so gibt es auch kein praktisches Urtheil, dessen Form nicht irgend a priori aus der ersten Regel des Werthes und Zweckes entspränge. Denn wenn mir gleich im einzelnen Fall nur empirisch durch die Wahrnehmung bestimmt wird, wem ich den Werth gebe, und was ich als Zweck ansehen kann, so ist dieß doch immer nur in Anwendung der allgemeinen Regel möglich, daß ich schlechthin dem Daseyn der Intelligenz den Werth gebe, denn diese Begriffe vom Werth und Zweck selbst hätte ich nie in der Erfahrung aufgefunden, wenn ich sie nicht selbst a priori aus dem Wesen meiner Vernunft erst zu ihr hinzu brächte. Die Erfahrung kann mich empirisch wohl belehren, was da ist, aber nie, welchen Werth ein Ding habe, wenn ich nicht die erste Regel des Werthes erst selbst als Vorschrift für die Beurtheilung hinzu gegeben habe, und so hängt jedes praktische Urtheil von dem obersten Grundsatz ab, welcher der Vernunft und ihrem Leben den Werth gibt.

Zweytes Buch.

Von der praktischen Philosophie.

Von der praktischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Uebersicht der Deduction aller Principien der praktischen Philosophie.

§. 202.

Die allgemeinste architektonische Form der Wissenschaften war die Form des Vernunftschlusses, in welchem Philosophie den Obersatz, Mathematik die Regel der Unterordnung bestimmt, Erfahrung aber in die Stelle des Schlußsatzes tritt. Vor der Reflexion fassen wir hier den Obersatz der Philosophie durch Speculation auf, den Schlußsatz der Erfahrung aber durch Induction. Ferner die Regel des Obersatzes selbst erscheint vor der Speculation nach den Schranken unsrer Vernunft wieder unter zweyerley Formen, nach Natur-Begriffen positiv mit Beyhülfe der Mathematik, wo dann der Induction eine bestimmte logische Unterordnung möglich ist, und nach Ideen negativ ohne Mathematik mit bloß ästhetischer Unterordnung des Geschmackes. Die bekannte Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik sondert für die Logik die bloße leere Form der wissenschaftlichen Architektonik aus, und theilt dann den Gehalt der Philosophie nur unter die andern zwey Theile, versteht aber unter ihrer Physik und Ethik nicht nur das ausgeson-

derte Thema der Speculation oder des bloß.n philo-sophischen Obersatzes, sondern das gesammte Thema der Induction unter demselben. Jeder von diesen bey-den Theilen wird also von einer allgemeinen Gesetzge-bung auslaufen, dieser aber das erfahrungsmäßig ge-gebene Daseyn der Dinge unterordnen, theils nach Natur-Begriffen, theils nach Ideen. In weite-rer Bedeutung heißt also hier jede Wissenschaft philoso-phisch, in welcher das Daseyn der Dinge unter einer allgemeinen Gesetzgebung erkannt wird, in bestimmter Bedeutung aber nur die Wissenschaft aus der Specula-tion, welche diese Gesetzgebungen selbst erkennt. Was scheidet aber hier Physik und Ethik und wie vereinigen sich beyde?

Physik ist speculative, Ethik praktische Philoso-phie. Alle Philosophie entspringt in Principien der Erkenntniß a priori, diese aber sind ursprüngliche Be-stimmungen der formalen Grundvorstellung unsrer Ver-nunft. Nun ist diese erstlich speculativ so an einen Sinn gebunden, daß sie diesem allen Gehalt ihrer Er-kenntniß verdankt, über welchen sie nur die Bedingung einer durchgängigen nothwendigen Einheit hinzu gibt. Zweytens ist dieselbe Vernunft rein aus ihrem innern Wesen auch als handelnde Vernunft bestimmt und so bringt sie über jene speculative Regel der Einheit noch eine unmittelbare Regel des Werthes hinzu, welche in unserm Innern gleich ursprünglich neben jener besteht. Weil aber handelnde Vernunft nur durch erkennende (durch Causalität der Vorstellungen) möglich wird, und vermittelst dieser erst sich zeigt, so kann das prak-tische Gesetz nur unter Voraussetzung einer vollständi-gen speculativen Ansicht seine Anwendung finden.

Folglich liegt die speculative Philosophie zwar jederzeit der praktischen zu Grunde; es lassen sich beyde aber nie näher auf einen gemeinschaftlichen Grund zurück führen, als daß sie dem nämlichen Daseyn der Dinge, die erstere ihre Regel der Einheit, die andere ihre Regel des Werthes vorschreiben.

Speculative und praktische Philosophie sind sich darin einander gleich, daß beyde dem Wesen der Dinge eine allgemeine Gesetzgebung überordnen, unter der die Welt steht; diese Gesetzgebung bildet sich aber im ersten Fall als Form der nothwendigen Einheit nur den sinnlichen Beschränkungen unsrer Erkenntniß an, wogegen sie im andern Fall rein aus der Vernunft entspringt, und also, gleich die Vollständigkeit der speculativen Erkenntniß in Anspruch nimmt. Sie unterscheiden sich daher beyde in Rücksicht der Unterordnung so, daß wir in der Physik immer von der natürlichen Ansicht der Dinge anfangend zur idealen übergehen, in praktischer Philosophie hingegen gleich auf die ideale Ansicht treffen, und von dieser erst zu einer praktischen natürlichen Ansicht übergehen können.

Die höchste Idee in praktischer Philosophie ist also das Gesetz des Zweckes; wir unterwerfen das Wesen der Dinge den Gesetzen des nothwendigen Zweckes oder des absoluten Werthes. Diese Anerkennung einer Werth- oder Zweckgesetzgebung für das Wesen der Dinge sehen wir aus dem Innersten unsrer handelnden Vernunft mit Nothwendigkeit entspringen, verstehen also auch, warum sich die Formen derselben unsrer ganzen idealen Ansicht der Dinge überordnen müssen, und wie jene ewige Ordnung der Dinge hier ihre Bedeutung erhält. Eine Deduction aller Principien der

praktischen Philosophie wird folglich darin bestehen, daß wir nachweisen, wie sich in unsrer Vernunft der praktische Glaube an die Zweckgesetzgebung im Wesen der Dinge mit dem speculativen Glauben an die ideale Ansicht der Dinge, welche wir oben kennen lernten, vereinigt.

Wir haben also hier zu combiniren die Formen der Werthgesetzgebung überhaupt mit den Formen unsrer speculativen Ideen.

In Rücksicht der Werthgesetzgebung zeigte uns nun die Theorie unsrer handelnden Vernunft, daß sich für dieselbe drey Regeln der selbstsüchtigen Neigung oder der Befriedigung des Bedürfnisses unter dem Ideal der Glückseligkeit, der wahren Liebe oder der Bildung unter dem Ideal menschlicher Vollkommenheit und der reinen Achtung unter dem Ideal der Sittlichkeit aus demselben Grundtrieb des Interesses für das Daseyn vernünftiger Wesen entwickelten. Wir sahen dabey, daß unter diesen Regeln nur die der Vollkommenheit oder der erfahrungsmäßigen Uebersicht des menschlichen Daseyns eine Werthgesetzgebung zulasse mit bestimmter Entwickelung nach Begriffen, daß aber eben diese Regel des Zweckes nicht das Wesen der Dinge überhaupt umfasse, sondern sich nur auf menschliche Handlungen und ihren Werth beschränke. Eine allgemeine und nothwendige Werthgesetzgebung sprach sich hingegen nur in dem Gesetze des reinen Triebes aus, doch so, daß hier der nothwendige Zweck nur nach der Idee eines absoluten Werthes erkannt wird und nicht nach Naturbegriffen. Wir erhalten also hier zuoberst eine nur ideale Vorstellung vom Zwecke an sich oder dem

ewigen Gut als dem obersten Gesetze im Wesen der Dinge.

Die Form unsrer idealen Ansicht der Dinge nach speculativen Ideen war die der intelligibeln Welt nach den Ideen der Seele und der Freyheit, in welcher die Gemeinschaft vernünftiger Wesen einer ewigen Ordnung der Dinge unterworfen wurde. Sie erhielt aber ihre Vollendung in der Idee der Gottheit, durch welche diese höhere Ordnung der Dinge als Gesetz der Welt ewig besteht. Hier erkennen wir nun diese ewige Ordnung der Dinge als das Zweckgesetz für das Wesen der Dinge an. Wir werden nach der höchsten religiösen Weltansicht unter der Regel der Idee der Gottheit, das Gesetz des Zweckes an sich objectiv als ewiges Gesetz des Wesens der Dinge glauben; dann aber auch unter der Form der intelligibeln Welt, nach der Regel menschlicher Zwecke, die ewige Ordnung der Dinge in der Erscheinung anerkennen wollen.

Der höchste und reinste Ausspruch unsers vereinigten praktischen und speculativen Glaubens ist also die praktische Bestimmung der Idee der Gottheit. Wir nennen ihn den Grundsatz der besten Welt, indem er sagt: das Daseyn der Dinge ist den Gesetzen des Zweckes an sich unterworfen, und der Urgrund im Seyn der Dinge, Gott ist das Ideal des ewigen Gutes selbst. Diese Ueberzeugung ist die tiefste und erste in jeder Vernunft, welche sich aber in ihr nur ideal ausspricht, also einzig durch Gefühle der reinsten Liebe, des festen Vertrauens (πιστις), der Religion (Ergebenheit), Andacht und Anbetung im Leben in der Anwendung erscheint, und deßhalb für die Anerkennung des

Gesetzes vom Zwecke im Wesen der Dinge gar keine andere als ästhetische Unterordnung zuläßt.

Die zweyte Form der idealen Ansicht der Dinge ist die sittliche nach der Idee der intelligibeln Welt. Nach dieser Idee erkennen wir bestimmter die Natur als Erscheinung des Ewigen an. Die ewige Ordnung dieser Welt wird eine Zweckgesetzgebung und unter dieser werden wir die intelligible Welt als ein Reich der Zwecke im Gegensatz gegen das Reich der Natur vorstellen.

Daher wird der Unterschied einer objectiven und einer subjectiven Zweckgesetzgebung überhaupt so wichtig, der Unterschied, ob wir die Zweckgesetzgebung dem Wesen der Dinge als Gesetz ihres Daseyns, wie dieses im unmittelbaren Bewußtseyn des Glaubens liegt, oder nur dem menschlichen Willen als praktische nothwendige Vorschrift überordnen. Die erste objective Zweckgesetzgebung entspricht rein dem Ausspruch des vernünftigen Triebes, und ist darin ganz ideal; die andere hingegen ist die Werthgesetzgebung des menschlichen Triebes, welche bestimmter für die Natur gilt, und nur mit ihrer höchsten negativen Form der Achtung die Idee berührt. Das erste Gesetz mit seiner theoretischen Nothwendigkeit wird also nur aus Ideen erkannt, und ist Gegenstand der idealen Ansicht der Dinge in praktischer Philosophie mit bloß ästhetischer Unterordnung. Dieses Gesetz ist also das Princip der praktischen Lehre von den Ideen, welche philosophische Religionslehre genannt wird. Das zweyte Gesetz hingegen mit seiner praktisch-nothwendigen Aufgabe für den menschlichen Willen ordnet nur den empirischen

Werthgebungen des menschlichen Willens eine Regel des nothwendigen Werthes über als idealen Antrieb in der Natur. Dieses Gesetz wird Princip der praktischen Naturlehre oder der Ethik in allgemeinerer Bedeutung.

§. 203.

Die philosophische Religionslehre soll also die praktische Bestimmung unsrer speculativen Ideen aussprechen. Ihre Grundsätze sind folglich:

1) Grundsatz der Würde der Person aus der praktischen Bestimmung der Idee der Seele: die Intelligenz existirt als Zweck an sich.

2) Grundsatz der Zurechnungsfähigkeit jedes freyen Willens aus der praktischen Bestimmung der Idee der Freyheit. Der speculative Ausspruch der Freyheit des Willens ist, daß die verständige Willkühr nur sich selbst bestimmt, und von keinem sinnlichen Antrieb bestimmt werden kann. Die praktische Folge davon aber ist, daß jede Vernunft ihrem Willen das Gesetz vorschreibt: du sollst deiner Ueberzeugung von dem nothwendigen Werthe der Handlungen gemäß (pflichtmäßig aus Pflicht) handeln, und daß sie dem gemäß sich ihre Thaten als gut oder bös zurechnet.

3) Grundsatz der besten Welt aus der praktischen Bestimmung der Idee der Gottheit: Gott ist das Ideal des ewigen Gutes; durch ihn ist in der ewigen Ordnung der Dinge alles seinem nothwendigen Werthe gemäß angeordnet.

§. 204.

Die praktische Naturlehre erkennt für die

Gemeinschaft der Intelligenzen in der Erscheinung das Gesetz der ewigen Ordnung der Dinge an. Sie stellt die intelligible Welt vernünftiger Wesen als ein Reich der Zwecke vor, in dessen republikanischer Organisation ein Jeder in sich die allgemeine Werthgesetzgebung anerkennt und sich ihr unterworfen fühlt, so daß diese der Idee nach als eine Ordnung der Dinge besteht, weil jeder vernünftige Wille sich dem eignen Gesetze unterwirft, das Gesetz seines Willens aber zugleich als allgemeines und nothwendiges Gesetz anerkennt. Die praktische Naturlehre wird also erstlich in einer allgemeinen praktischen Naturlehre die allgemeinen Gesetze dieser Zweckgesetzgebung enthalten, sich in der Anwendung aber weiter in innere und äußere praktische Naturlehre analog der theoretischen Naturlehre theilen. Wir nennen die innere praktische Naturlehre Sittenlehre, die äußere Politik.

Praktische Naturlehre wird nun wie jede Naturlehre theils durch Speculation dargestellt werden müssen, so weit ihre Werthgesetze nothwendige philosophische Gesetze sind; theils aber durch Induction, so weit diese Gesetze nur erfahrungsmäßig erkannt werden können. Die der Speculation gehörige philosophische Form an ihr heiße die Pflichtenlehre (in bestimmtester Bedeutung), ihr wird der empirische Gehalt in Sittenlehre und Politik als Eigenthum der Induction entgegengesetzt.

Da die intelligible Welt ein Analogon der Sinnenwelt ist und, wie in der letzteren Erscheinungen unter Naturgesetze vereinigt werden, hier die Gemeinschaft freywollender Intelligenzen unter Zweckgesetzen verbunden wird: so werden wir für die allgemeine praktische

Naturlehre die praktischen Formen der Zweckgesetzgebung in einer der Tafel der reinen Naturbegriffe analogen Tafel praktischer Kategorien zusammenstellen können auf folgende Weise.

I. Tafel der praktischen Kategorien.

1) Quantität (Moment der Handlung.)
   Zweck
   Mittel
   Endzweck
2) Qualität (Moment des Interesse.)
   Werth (ein Gut)
   Unwerth
   Collision der Werthe
3) Relation (Moment der Gesetzgebung.)
   Person und ihr Zustand
   Person und Sache
   Recht und Verbindlichkeit.
4) Modalität (Moment der Zurechnung.)
   Dürfen und Nicht-dürfen
   Können und Nicht-können
   Sollen (Pflicht) und beliebiger Zweck.

II. Tafel der praktischen Vergleichungsbegriffe.

1) Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit.
2) Wohl und Uebel
   Gut und Schlecht
   Gut und Böse
3) Moralität und Legalität
   Tugend und Laster
   Mein und Dein
4) Lob und Tadel
   Gewissen.

Auch Kant gibt uns in seiner Kritik der praktischen Vernunft eine Tafel praktischer Kategorien. Er begeht aber darin den Fehler, die Idee der Freyheit als obersten einzutheilenden Begriff vorauszusetzen, wie es bey den speculativen Kategorien der Begriff der objectiven synthetischen Einheit ist; welchem doch hier nur der Begriff des Werthes oder des Gutes entsprechen kann. Die Kantische Tafel enthält daher in ihrer ersten Hälfte nur einen Theil der logischen Tafel praktischer Urtheile, welche wir oben (§. 176.) vollständig angedeutet haben; in der andern Hälfte hingegen finden sich einige unsrer Kategorien vor, doch auch diese nur unvollständig, indem er in der Relation die Ausdrücke zu unbestimmt gelassen, in der Modalität die Begriffe aber nur auf sittliche Zweckgesetze bezogen hat, anstatt auf alle Zweckgebung überhaupt. Was aber den wissenschaftlichen Vortheil solcher Tafeln im Allgemeinen betrifft, so ist der heuristische eben nicht groß, indem sie dann meist nur eine Art Lullischer Kunst lehren über einen Gegenstand, von dem man nichts weiß, oder wenigstens, von dem man nichts sagt, regelmäßig Worte zu machen. Topisch aber für die bloße Anordnung sind sie wichtig, und als Probe der Vollständigkeit einer apodiktischen Wissenschaft, sobald sie aus einem festen Princip der Eintheilung entsprungen sind, sehr wesentlich. Kants Kategorien wurden anfangs mit vielem Beyfall aufgenommen, erhielten aber bald zweyerley Feinde, die sie wieder in Mißkredit brachten; erstlich an solchen, die sie mit Seichtigkeit überall anwendeten und ihnen so den Vorwurf unfruchtbarer Theilungen mit vielen blinden Fenstern zuzogen, und zweytens an Dilettanten und philosophischen Schöngeistern, denen

sie verhaßt seyn müssen, weil in ihnen der evidenteste Beweis liegt, daß Philosophie doch wohl als strenge Wissenschaft und nicht nur als täglich neu aufzuputzende Modesache möglich sey. Beydes gilt nicht gegen die Sache selbst, diese wird ihre Richtigkeit schon wieder behaupten.

Die allgemeine praktische Naturlehre enthält demnach im qualitativen Momente des gegebenen Gegenstandes erstlich die Lehre von den Gütern als dem praktisch Realen, in welcher der Werth und Unwerth der Dinge beurtheilt werden müßte in der Collision der drey Regeln des Werthes, indem wir dem Marktpreis des Genusses eben nicht nur mit Kant einen Affectionspreis des Geschmackes oder dem Werthe des Bedürfnisses einen der Liebhabereyn, sondern erstlich einen Kunstwerth der persönlichen Vollkommenheit, und dann einen absoluten Werth freyer Handlungen nach der Regel der Sittlichkeit überordnen. Nach der ersten Regel unterscheiden wir Werth und Unwerth, als Wohl und Uebel, nach der zweyten als Edel und Unedel, nach der dritten als Gutes und Böses.

Um aber dieser Lehre vom Werthe der Dinge nach dem quantitativen Moment eine Sphäre der Anwendung zu geben, muß der Werth selbst erst als ein Hervorzubringendes, das heißt: er muß als Zweck bestimmt seyn, und gibt uns so das Thema einer Lehre von den Handlungen. Zweck ist die praktische Einheit, nach welcher die Vielheit der Mittel abgemessen und so die Allheit des Endzweckes bestimmt wird. Der Gegenstand dieser Lehre wäre also der mögliche Wirkungskreis menschlicher Thätigkeiten, welcher den

Gesetzen der Lehre vom Werthe als Regeln seines Endzweckes untergeordnet werden muß.

Dieß vorausgesetzt, ergibt sich drittens die Gesetzgebung des Reiches der Zwecke selbst. Die Gemeinschaft freywollender Intelligenzen steht unter den Gesetzen des Endzweckes vernünftiger Handlungen. Die praktischen Kategorien des Verhältnisses sind daher: 1) die Substanz der intelligibeln Welt ist die Intelligenz als Person, die Accidenz aber ist Zustand in der Natur; 2) die Causalität der intelligibeln Welt ist die vernünftige Handlung der Person; jedes Unvernünftige als Sache existirt nur als praktisch Dependentes; 3) die Wechselwirkung in dieser Welt ist also die zwischen vernünftig wollenden Wesen; ihre Kategorien sind also Verbindlichkeit und Recht. Dadurch erhalten wir also folgende Principien der Zweckgesetzgebung für die intelligible Welt.

Erstens (in Analogie mit dem Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz:) Jede Intelligenz hat einen absoluten Werth der persönlichen Würde; ihre Zustände in der Natur hingegen haben einen endlichen Werth, der größer oder kleiner seyn kann.

Zweytens (praktischer Grundsatz der Causalität:) Jede Intelligenz existirt als Zweck an sich; jede Sache aber als bloßes Mittel.

Drittens (Gesetz des Rechtes oder der praktischen Wechselwirkung:) Jedes vernünftige Wesen hat mit jedem andern den gleichen Werth der persönlichen Würde, so daß zwar jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf, niemals aber eine Person.

Endlich im modalischen Moment dieser praktischen Naturlehre wird die Zweckgesetzgebung nur als eine Aufgabe für die Thätigkeit vernünftiger Wesen in der Natur bestimmt, indem die Idee des Werthes nur, wiefern ein Gut als ein Hervorzubringendes gedacht wird, nur für Handlung eine Sphäre der Anwendung in der Natur findet. Praktische Wirklichkeit und ihr Gegentheil besteht also nicht im Daseyn, sondern nur im Können und Nichtkönnen für den Willen, und unter die Nothwendigkeit einer Zweckgesetzgebung für das Daseyn der Dinge läßt sich die Welt nur nach der Idee der Gottheit ästhetisch unterordnen; eine logische Unterordnung kann sich nur zeigen, indem diese Nothwendigkeit als praktische Nothwendigkeit nur Gesetz einer Aufgabe für den Willen wird, und sich also durch Sollen ausspricht. Die praktische Nothwendigkeit des Sollens im Gesetz der Freyheit unterscheidet sich nämlich von der theoretischen Nothwendigkeit des Müssens und des Seyns durch die Natur des Willens selbst. Wenn schon die Regel, in der ich mir des Antriebes bewußt bin, eine theoretisch nothwendige Regel ist, so wird darin doch nur der nothwendige Werth eines Dinges ausgesprochen; für den Willen aber hat diese Vorstellung des nothwendigen Werthes, mein Bewußtseyn der Regel in innerer Erfahrung, erst Causalität zur Hervorbringung des Gegenstandes, wo also die Wirkung in der Natur nicht von der nothwendigen Wahrheit der Regel, sondern nur von der Lebhaftigkeit des Bewußtseyns derselben abhängt, und also für jenen Gegenstand nicht zur Nothwendigkeit des Seyns wird.

Wenn also in der Werthgesetzgebung der praktischen Naturlehre sich Unterordnungen nach bestimmten Begriffen finden, so sind diese unserm Grundsatz, daß keine Theorie aus Ideen möglich ist, doch nicht zuwider; denn eben diese praktische Naturlehre ist keine Theorie der Natur, sondern nur die Lehre von den Endzwecken menschlicher Handlungen, in welcher nicht das Wesen der Dinge aus Ideen begriffen, sondern das Bewußtseyn von Ideen nur als Antrieb des Willens vorgestellt wird.

Das Wesen der Dinge seinen höchsten Zwecken zu unterwerfen, bleibt das ideale Thema der Religionslehre, der Gegenstand der Ethik aber wird überhaupt der Zweck, welcher in der Geschichte der Menschheit den Menschen aufgegeben ist, nach welchem in der Sittenlehre die Frage: was soll ich thun? beantwortet werden muß, in der Politik aber die Frage: was sollen die Menschen in ihrem verständigen geselligen Verkehr thun?

Zweyter Abschnitt.

Von der praktischen Naturlehre, oder Ethik in allgemeinerer Bedeutung.

Einleitung.

1) Sittenlehre und Tugendlehre; Politik und Rechtslehre.

§. 205.

Die praktische Naturlehre sollte das Gesetz des Endzweckes menschlicher Handlungen als nothwendige Aufgabe für den Menschen aufstellen. Jedes nothwendige Zweckgesetz entspringt aber aus der idealen Regel des absoluten Werthes, aus welcher folglich keine positive theoretische Entwickelung einer Naturlehre möglich ist. Wir haben deßwegen die praktische innere Naturlehre Sittenlehre und nicht Tugendlehre, die äußere Politik und nicht Rechtslehre genannt, weil die nothwendigen Regeln der Tugend und des Rechtes nicht das Gesetz der Sittenlehre und Politik selbst, sondern nur eine höchste, aber negative Form geben, der jenes Gesetz unterworfen ist.

Die Regel des absoluten Werthes stellt uns das vernünftige Wesen nicht als etwas Hervorzubringendes, sondern nur als einen Gegenstand der Achtung vor, gegen welchen als Zweck an sich nicht gehandelt werden

darf. Der negative Ausspruch der Idee kann nicht vorschreiben, was gethan werden soll; aber in Rücksicht einer gegebenen Aufgabe fordert er doch, was zu unterlassen sey. Daher wird die höchste sittliche Vorschrift in Rücksicht des Objectes der Handlung das vernünftige Wesen als Zweck an sich und den Andern als meines Gleichen zu achten aus dem Gesetz der Achtung. Positive Vorschriften über das, was zu thun sey, erhalten wir aber nur erfahrungsmäßig durch die Regel der Vollkommenheit und nach dem endlichen Werthe, welchen wir den Zuständen des vernünftigen Wesens geben. Die Kategorien der nothwendigen vernünftigen Wechselwirkung im Reich der Zwecke sind Verbindlichkeit des Einen, und Recht des Andern. Dieses Recht der Menschheit entspringt nur aus dem Gesetze der nothwendigen Achtung eigner oder fremder persönlicher Würde, es ist von diesem Rechte der Menschheit jeder positive Zweck im Leben zu unterscheiden; das Recht fordert unmittelbar immer nur Unterlassungen; Zwecke hingegen werden uns erst durch den untergeordneten Werth bestimmt, welchen wir dem Leben der Vernunft beylegen, so wie wir es durch Erfahrung kennen lernen, nach dem niedern Maaßstab des Wohlbefindens und dem höhern der Geistesbildung.

Die bisherigen Bearbeitungen dieser Wissenschaften befolgen alle ihrem Plane nach, entweder einen praktischen einseitigen Empirismus, oder einen einseitigen praktischen Rationalismus. Praktischer Empirismus zeigt sich nämlich überall, wo man durch Glück oder Vollkommenheit jeden Werth menschlicher Handlungen abmessen oder in der salus publica den Zweck des Staates

finden will; denn aus solchen Zwecken allein geht keine Nothwendigkeit der Tugend oder des Rechtes hervor. Praktischer Rationalismus hingegen will die ganze Sittenlehre in Pflichtenlehre, die Politik in Rechtslehre verwandeln; er ist das Charakteristische der Kantischen Schule. Schleiermacher in seiner Kritik der Sittenlehre findet drey formale Begriffe dieser Wissenschaft in der Pflicht, der Tugend und dem Gut; von welchen die Pflicht in der Wissenschaft dem Ideal der Gesetzgebung, die Tugend dem Ideal des Weisen, das Gut aber dem Ideal des höchsten Gutes entspricht. Wir können noch die Bemerkung hinzufügen, daß das Ideal der Gesetzgebung der Politik, das des Weisen der Sittenlehre, das des höchsten Gutes aber der Religionslehre gehört, denn die Regel dessen, was Pflicht sey oder Tugend, trifft jedesmal den Werth oder Zweck, welcher mit Nothwendigkeit den menschlichen Handlungen vorgeschrieben wird; frage ich aber schlechthin nach dem, was ein Gut und das höchste Gut sey, so wende ich das Gesetz des Zweckes objectiv auf das Wesen der Dinge an, und die Antwort kann nur in der Religionslehre gesucht werden. Vergleichen wir nun hier die Formen der Pflicht und der Tugend mit den ihnen entsprechenden Idealen, so können wir daran die Fehler einseitiger Behandlungen der Wissenschaft leicht deutlich machen.

Der Sittenlehre erstlich gehört die Tugend und das Ideal des Weisen. Sehen wir nun zu, wie die Alten jene Fragen behandelt haben, was in diesem oder jenem Falle der Weise thun werde: so zeigt sich gleich, daß hier nicht nur nach der Uebereinstimmung seiner Handlung mit der Pflicht gefragt wird, sondern

der Weise thut in jedem Falle, was seiner Natur gemäß, oder was zu thun das Vernünftigste ist. Er wird also zwar nie der Pflicht zuwider handeln; aber er wird neben ihr auch der Klugheit Gehör geben, für sein Vergnügen und seine persönliche Vollkommenheit sorgen. Es ist hier das Gesetz der Pflicht nur die negative sittliche Form, wo, was zu thun sey, nach der Regel des nothwendigen Zweckes der persönlichen Würde abgemessen wird; neben diesem stehen aber noch alle die untergeordneten Zwecke, welche den Handlungen der Menschen kleinern oder größern positiven Werth geben und positiv die Schönheit des Lebens bestimmen in dem, was er, getrieben von der eignen Liebe seines Wesens, ausführt. Es ist also einseitiger Rationalismus in der Sittenlehre, wenn man sie in bloße Pflichtenlehre verwandeln will. Eben dadurch, daß man das ganze Thema der Sittenlehre der Regel der Pflicht unterwerfen und alles, was hier vorgeschrieben wird, als Pflicht beurtheilen will, erzeugt sich der Begriff einer halben oder unvollkommnen Pflicht, einer Liebespflicht, die doch keine Pflicht ist; wogegen wir schon gesprochen haben. Die philosophische Tugendlehre ist allerdings eine innere Pflichtenlehre, welche aber eben sowohl als die philosophische Rechtslehre nur unter einem negativen Gesetze der Achtung persönlicher Würde steht, und die oberste allein nothwendige Form an die Gesetzgebung der Sittenlehre gibt, aber bey weitem noch nicht hinlangt, um ihr Ideal des Weisen zu vollenden.

Ferner der Politik schwebt das Ideal der Gesetzgebung vor. Auch hier zeigt sich leicht, daß die Philosophie nur eine oberste Form an die Gesetzgebung

gibt, daß aber im Gesetz selbst weit mehr als dieses philosophische Moment berücksichtigt werden muß. Der Rationalismus in der Politik ist vorzügliches Eigenthum der Kantischen Schule. Das Recht sollte hier der alleinige Zweck der Staatsverfassungen seyn und zwar als nothwendiger von der Pflicht vorgeschriebener Zweck. Wenn eine Regierung sich auch anderer Dinge, der Finanzen, der Polizey oder wessen sonst, annehmen wollte, so mußte sie sich deßfalls erst dadurch rechtfertigen, daß sie nachwies, wie ohne das alles ihrer Rechtsverfassung nicht zu helfen sey. Die Einseitigkeit dieser Ansicht mußte bald auffallen, und dadurch wurden Viele zu einem entgegengesetzten Extrem des Empirismus getrieben. Diese bemerkten nämlich, daß für die Geschichte der Menschen, abgesehen von allen Pflichtbegriffen, die Aufgabe der Rechtsgesetzgebung doch noch stehen bleibe, und daß sie dem positiven Rechtsgesetz meist nur auf diese empirische Weise zu Grunde liege. Diese Politik trennte, wie man sich ausdrückte, die Aufgabe des Naturrechts ganz von der Moral, sah in ihr nur eine politische Aufgabe im Gegensatz einer sittlichen aus Pflichtbegriffen, oder sie legte ihr eine eigne juristisch gesetzgebende Vernunft, die von der moralisch gesetzgebenden ganz verschieden seyn sollte, zu Grunde. (Dahin gehören Fichtes und Feuerbachs Ansicht der Rechtslehre.) Dieß alles mit Unrecht. Der Fehler dieser Ansicht beruht auf Folgendem. Wir haben oben bey Betrachtung des Charakters eine bloß logische Vernünftigkeit menschlicher Handlungen, welche nur auf allgemeine Gesetzmäßigkeit ausgeht ohne nach der Nothwendigkeit ihres Gesetzes zu fragen, von der unterschieden, welche dem Wesen des

Charakters zu Grunde liegt. Derselbe Unterschied wendet sich hier wieder an. Wenn Menschen auf eine vernünftige Weise mit einander leben wollen, ohne daß jeder Gefahr läuft, seine Zwecke von andern wieder gestört zu sehen, so ist Gesetz und Gericht eins der ersten Bedürfnisse für ihren geselligen Verkehr. Dem käme man aber schon nach, wenn überhaupt nur Gesetz und Regel im Verkehr anerkannt ist; der Inhalt der Gesetze mag seyn, welcher er will, genug, wenn die Gesetzgebung nur consequent ist, mag sie nun despotisch für den Vortheil Einzelner oder blindlings durch Gewohnheit und Herkommen gegeben seyn, Ordnung wird immer dadurch erhalten werden. Aber über dieses Bedürfniß einer vernünftigen Ordnungsliebe erhebt sich erst die wahre Aufgabe des Rechts mit ihren nothwendigen Forderungen, indem sie nicht nur Ordnung, sondern Anerkennung der persönlichen Gleichheit durch diese Ordnung will.

Es ist also sowohl für Sittenlehre als Politik nur eine oberste Form nothwendiger Gesetze, welche die praktische Philosophie zur praktischen Naturlehre hinzugibt, in philosophischer Tugend und Rechtslehre, das übrige ist Erfahrungssache. Nun nannten wir die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz Pflicht; der philosophische Antheil an der praktischen Naturlehre, es sey innerlich oder äußerlich, ist also die Pflichtenlehre. In welchem Verhältniß steht diese zur praktischen Philosophie überhaupt? Das oberste praktische Gesetz ist das Gesetz des Zweckes in der Idee des ewigen Gutes als Gesetz des ewigen Wesens der Dinge selbst gedacht. So aber sprechen wir es nur in Ideen für die Religionslehre aus, und die

Gültigkeit dieses Gesetzes in der Erscheinung können wir nur durch ästhetische Beurtheilung für die Ahndung auffassen in der Schönheit des Lebens in der Natur. Es wird also auch die Lehre von der Zweckmäßigkeit menschlicher Handlungen nur unter dieser religiösen Ansicht entwickelt werden können. Die Schönheit des menschlichen Lebens ist es, welche wir hier suchen; wir geben dem Leben selbst den Werth, dem Seyn der Vernunft aber den höchsten absoluten Werth. Es steht unter allem, was wir in der Natur dem Gesetze des Zweckes unterwerfen, die Bildung der Vernunft in der Geschichte der Menschheit oben an, und so tritt die Pflichtenlehre, wenn gleich nur eine subjective Vorschrift für menschliche Handlungen, mit jener objectiven Beurtheilung der Zweckmäßigkeit in Berührung.

2) Von der Methode der Pflichtenlehre.

§. 206.

Jede philosophische Wissenschaft setzt ihre Erkenntniß a priori als Regel in den Obersatz eines Schlusses, in dessen Schlußsatz die ihr untergeordnete Erfahrung durch die Regel bestimmt wird. Praktische Philosophie entspringt rein aus der Vernunft; jede ihrer Disciplinen wird also von einem nur in Begriffen erkannten Princip auslaufen, dem sie das einzelne der Natur unterordnet, d. h. ihre höchste Eintheilung wird den Formen des Schlusses folgen. Aber das höchste Princip ist hier ein aus Ideen entspringendes Gesetz des Zweckes. Wie kann da aus Ideen eine wissenschaftliche Entwickelung statt finden? Wir haben darauf schon geantwortet: nicht durch Unterordnungen der

Erkenntniß unter das ideale Gesetz, sondern nur durch Unterordnung des Willens unter die Vorstellung der Idee als Antrieb. So erhalten wir in Rücksicht idealer Zwecke ein Gesetz der Gesinnung, welches jeden andern Antrieb dem idealen unterordnet. Allein auch unter dieser Bedingung erneuert sich die Frage wieder: wie kann uns dieses Gesetz der Gesinnung zur Anwendung kommen, da der Zweck ein idealer ist, die Handlung aber doch immer in die Natur fällt? Allerdings weder das Gesetz der Substanz, daß der Werth der Intelligenz ein absoluter ist, noch das der Causalität, daß die Intelligenz praktisch selbstständig und von dem Willen jeder andern unabhängig existirt, würde für sich als Antrieb unsrer Handlungen taugen, indem dem idealen Werthe der Fall der Anwendung fehlte. Aber da die Intelligenz selbst, welcher dieser Werth beygelegt wird, auch in der Natur erscheint, so wird das durch den idealen Werth bestimmte Verhältniß der Wechselwirkung von Intelligenzen doch zu einem natürlichen Verhältniß unter Menschen. Dieses Verhältniß der persönlichen Gleichheit ist daher auch das einzige oberste, unter welches alle Unterordnungen der Pflichtenlehre fallen müssen.

3) Unterscheidung der Tugendlehre und Rechtslehre.

§. 207.

Der Wille handelt, indem der innere Entschluß in äußern Thaten erscheint; der Grund des Unterschiedes einer innern und äußern praktischen Naturlehre zeigt sich also leicht. Wir werden in der Sittenlehre die

Handelsweise des Einzelnen, in der Politik die Geschichte der Menschen den Vorschriften für die Handlungen des Willens unterwerfen; es werden aber dem Princip nach die gleichen Regeln dessen, was die gebildete Vernunft thun soll, sowohl der Sittenlehre, als der Politik vorschweben, nur die Art der innern oder äußern Anwendung macht den Unterschied. In der höchsten Abstraction wird sich also eine Lehre dessen, was für den Menschen zu thun sey, finden, die beyden übergeordnet werden müßte, und so wird auch die Philosophie in beyden aus einer höhern Quelle der allgemeinen praktischen Naturlehre entspringen, welche nur hierhin oder dorthin verschieden angewendet wird. Die Lehre, wie Neigung, Liebe oder Achtung den Werth für menschliche Handlungen ertheilen und wie die eine Regel des Werthes der andern über- oder unterzuordnen sey, gibt hier die Vorschriften an alle praktische Naturlehre, und wird auch in ihrem Gesetz der Achtung ihren philosophischen Theil als allgemeine Pflichtenlehre an die Spitze stellen, in welcher jeder menschliche Wille dem Gesetz der persönlichen Gleichheit und der Forderung unterworfen wird, das Gesetz zum überwiegenden Antrieb des Willens zu machen.

Hieraus folgt, daß der Unterschied der Tugend und Rechtslehre nicht der Speculation, sondern nur der Induction gehört, indem dasselbe Gesetz der Pflicht einmal der innern, das anderemal der äußern Naturlehre übergeordnet wird. Daher kommt es, daß keine Unterscheidung gelingt, welche die Gesetze beyder Wissenschaften philosophisch genau trennen will. Die Momente, welche sich hier zur Unterscheidung anbieten, sind folgende.

1) Innere und äußere That. Die innere That des Willens ist die Aufnahme einer Maxime in den Entschluß, die Gesinnung des Willens; zur Handlung aber kommt es erst durch die Ausführung der Gesinnung in äußeren Thaten. Jedes Gesetz für den Willen wird sich also zunächst für seine Gesinnung aussprechen, und diese Gesetze für die Gesinnung werden das Thema der Tugendlehre seyn. Die Wechselwirkung der Menschen findet hingegen nur durch äußere Thaten statt; die Rechtslehre also hat es nur mit dieser zu thun. Nach diesem Moment versuchte Kant die erste Trennung seiner Tugendlehre von der Rechtslehre. Aber wo die Gesinnung gegeben ist, ist für sie auch die That bestimmt; wir erhalten also keine reine Unterscheidung. Deßwegen sagt Kant: Tugendpflichten sind solche, die nur der Gesinnung nach geboten sind, Rechtspflichten hingegen sind auch der äußern That nach geboten. Dieß stimmt aber mit keiner Ausführung der Wissenschaften, denn die Rechtspflichten werden doch alle in jeder Tugendlehre mit wiederholt, wiefern sie der Gesinnung nach geboten sind. Die Unterscheidung dessen, was auch für bestimmte äußere That, oder nur der Gesinnung nach geboten ist, würde also nicht Tugend und Recht, sondern nur enge und weite Verbindlichkeit, vollkommne und unvollkommne Pflicht trennen. Hier halten aber vor einer scharfen Kritik die weite Verbindlichkeit und die unvollkommne Pflicht nicht Probe. Der Gedanke eines Gebotes nur für die Gesinnung zeigt sich einzig durch den falschen Versuch, die ganze Gesetzgebung der Sittenlehre durch die Pflicht zu beherrschen. Wenn ein Gebot für die Gesinnung gegeben ist, so zeigt sich

allerdings ein casuistischer Spielraum für die Beurtheilung, wie es sich auf einzelne Fälle der That anwenden wird. Ich muß also allerdings mit meinem Verwerfungsurtheile behutsam seyn, wenn ich die Gesinnung eines andern nur aus seinen Thaten beurtheile. Ist aber wirklich ein Gebot für die Gesinnung vorhanden, so wird eine hinlänglich gebildete Urtheilskraft auch im Stande seyn, den einzelnen Fall genau unterzuordnen; es wird sich hier zwar nicht nach allgemeinen Regeln, aber doch für den einzelnen Fall immer bestimmt angeben lassen, was geboten sey. Auf diese Weise wird denn der weiten Verbindlichkeit auch ein unvollkommnes Recht des Andern gegenüber stehen, und der Fall wäre ganz dem zu vergleichen, wo mir gegen einen andern ein Recht zusteht, für welches ich nur vor Gericht den Beweis nicht zu führen im Stande bin, wo ich mich also nur auf die Gerechtigkeitsliebe oder Billigkeit des Andern verlassen muß. Auf diese Weise wäre also die Tugendpflicht nie der Art nach von der Rechtspflicht verschieden, sondern nur durch einen Mangel der Urtheilskraft; dieß ist aber im Leben selbst bey den sogenannten Liebespflichten gar nicht der Fall; denn wenn hier eine einzelne Handlung noch so bestimmt der Regel z. B. der Wohlthätigkeit oder der Theilnahme untergeordnet ist, so erwächst daraus dem andern doch noch kein Rechtsanspruch, und die That selbst ist Sache der Wahl und nicht Sache der Pflicht, denn sie gehört nicht zu dem, was die Güte des Charakters, sondern zu dem, was die Schönheit des Herzens fordert. Die weite Verbindlichkeit ist also gar keine Verbindlichkeit, sie gehört nicht zur Regel der Pflicht, und alle Pflichten wären nach dieser Unterscheidung Rechtspflichten. Wir

würden hier nur so richtig definiren: Die innere That als Pflicht ist Tugendpflicht; die äußere That als Pflicht ist Rechtspflicht; wenn wir dann aber weiter die Pflichten selbst eintheilen in innere, die ich meiner eignen Würde, und in äußere, die ich der Würde eines andern schuldig bin, so erhalten wir wenigstens innere Rechtspflichten, welche keinen Gegenstand der Rechtslehre ausmachen. Tugendlehre und Rechtslehre unterscheiden sich also nicht nach diesem Moment.

2) Legalität und Moralität. Diese Unterscheidung kommt nahe mit der vorigen zusammen; Moralität ist Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesetz, bloße Legalität die Uebereinstimmung nur der äußern That. Die erste gehört also der Tugendpflicht, die andere der Rechtspflicht; aber beyde Lehren unterscheiden sich nicht darnach, wieder weil es Rechtspflichten gibt, die kein Gegenstand der Rechtslehre sind.

3) Recht und Verbindlichkeit. Nach diesen praktischen Kategorien der Wechselwirkung ist oft die Rechtslehre überhaupt der Pflichtenlehre gegenüber gestellt worden, aber nach einer sehr zweckwidrigen Eintheilung, welche den wahren Unterschied der Rechts- und Tugendlehre nicht trifft. In jedem Pflichtgebot ist nämlich die Person als Subject des Gesetzes der Verpflichtete, wiefern ihr Wille sich dem Gebot unterwerfen soll, zugleich aber auch als Object des Gesetzes der Berechtigte, indem geboten wird, ihre Würde zu respectiren. Hätte also hier die Moral die Pflichtenlehre abgehandelt, so würde die Rechtslehre nur eine müßige Wiederhohlung derselben aus einem andern Gesichtspunkt seyn.

4) Innere und äußere Gesetzgebung. Nicht genug, daß das Gesetz für den Willen ausgesprochen ist, es muß auch noch eine Kraft da seyn, durch die es wirklich gilt. Diese ist nun als innere Gesetzgebung die Stärke der Tugend als Antrieb selbst, oder in äußerer Gesetzgebung nur Gewalt in der Natur. Nun kann das Innerste der Gesinnung das Princip des Wollens selbst von keiner äußern Gewalt getroffen werden; die Gesinnung wird also nur durch innere Gesetzgebung der Tugendpflicht unterworfen; aller Verkehr der Menschen hingegen ist durch die Gewalt der Natur vermittelt; ein Gesetz wird also hier nur dann mit Sicherheit gelten, wenn es durch Gewalt garantirt ist. Es gehört also allerdings die innere Gesetzgebung der Tugendlehre, und äußere Gesetzgebung ist eine Veranstaltung, ohne welche das Recht keine Bedeutung haben wird; allein die philosophische Rechtslehre wird doch ihre Gesetze schon unabhängig von aller äußern Gesetzgebung vorschreiben, indem letztere ihnen nur die Anwendung sichern soll.

Den wahren Unterschied beyder Lehren finden wir nur in dem Unterschied der Sittenlehre und Politik; indem wir entweder das Leben des Einzelnen oder das Ganze der menschlichen Gesellschaft den Endzwecken menschlicher Handlungen unterwerfen, wo sich dann die allgemeine Pflichtenlehre das eine mal in der Tugendlehre auf die Sitten des Einzelnen, das andere mal in der Rechtslehre auf die Gesetze der Staaten anwenden wird.

Erstes Kapitel.

Kritik der philosophischen Tugendlehre.

§. 208.

Die allgemeine Aufgabe der Sittenlehre war die Frage für den einzelnen Menschen: Was soll ich thun? Wir können auf diese Frage leicht die erste formelle Antwort geben: in jedem einzelnen Falle das, was gerade für diesen Fall deiner Natur gemäß oder das vernünftigste ist; dasjenige, was in deiner Lage der als Ideal gedachte Weise thun, oder dir zu thun anrathen würde. Diese Antwort treibt uns aber nur zu der weiteren Frage: was ist es dann, was in jedem Falle den Spruch der Weisheit leiten und bestimmen wird? Dann sehe ich, ich habe in dem, was mir zu thun obliegt, zu folgen: dem, was die Sittlichkeit oder das Recht gebietet, was Billigkeit verlangt, Anstand und Schicklichkeit fordert, Klugheit als nützlich anräth oder mein Beruf als das wichtigere und edlere vorzieht. Das positive Gesetz im Staate erlaubt mir nur, was seinen Verboten nicht zuwider läuft, als recht; die innere Pflicht der Gerechtigkeit beschränkt diese Erlaubniß auf das Billige, die Sittlichkeit unterwirft mich noch näher meiner Ueberzeugung von der Pflicht überhaupt; Anstand und Schicklichkeit fordern mich auf, auch der öffentlichen Meinung im Volke über das erlaubte und unerlaubte Gehör zu geben; und endlich welcher Plan mir im Leben vorgeschlagen werden mag, so werde ich erstlich mit der Klugheit über seine Ausführbarkeit

Rücksprache nehmen und vergleichen müssen, ob er für meinen Beruf zweckmäßig sey oder nicht.

Welche Ansprüche kann nun die Philosophie an alle diese Vorschriften für menschliche Handlungen machen? Am entferntesten liegt ihr offenbar dasjenige, was nur als schicklich und anständig von Sitte und Gebrauch im Volke bestimmt ist durch die Macht blinder Gewohnheiten. Sie wird hierauf nur Rücksicht nehmen, um die Verwechselung desjenigen, was bloße Vorurtheile des Gebrauches sanctionirt haben, mit der Pflicht aufzuheben, indem sie bemerkt, daß in der Geschichte fast jeder Sittenlehrer die Gesetze des Gebrauches bey seinem Volke der Pflicht mit untergeschoben hat. Die Weisheit wird dem, was hier nur aus Meinung und Vorurtheil entsprungen ist, freylich gar keinen Werth für sich geben; allein, indem sie das Leben jedes Einzelnen denn doch der Macht der öffentlichen Meinung unterworfen fühlt, (weil keiner sich anmaßen darf, das allein wahre Urtheil zu besitzen, jeder aber im Leben vom Urtheil anderer abhängig ist und durch Erziehung zum Theil die Vorurtheile mit andern theilt:) so wird sie zwar in der Wissenschaft verbieten, diesen Sachen bloßer Convenienz einige Wichtigkeit zu geben, im Leben selbst aber einem jeden vorschreiben, sich der Sitte so weit zu unterwerfen, als jene beyden Gründe der Abhängigkeit von fremder Meinung und das noch nicht überwundene eigne Vorurtheil reichen, und das um so weniger ungern, weil doch nur durch allmähliche Ausbildung dieser öffentlichen Meinung ein richtiges Urtheil über den Werth menschlicher Handlungen allgemein anerkannt werden kann. Die Macht von Sitte und Gebrauch mag aber physikalisch so groß

seyn, als sie will, so daß sogar der unabhängige Gesetzgeber in Rücksicht der Stände, der Erblichkeit, der Ehe und Familienverhältnisse u. s. w. gezwungen ist, seine Gesetze dem Herkommen großentheils anzupassen: so steht sie doch selbst mit den Vorschriften der Weisheit, die noch weiter langen, als die Pflicht, nur mittelbar in Berührung, je nachdem nämlich die Klugheit mich an sie bindet, wenn ich Menschen behandeln will, oder innerlich die eigne Lauterkeit, welche dem Versuch widerspricht, mir vor dem Gewissen eine Erlaubniß zu erschleichen, die ich mir nicht geben sollte, indem ich mir eine andere Ueberzeugung einzureden suche, als die ich wirklich habe.

Die andern Vorschriften des rechten, billigen, sittlichen, klugen und berufsmäßigen sind wenigstens alle von der Art, daß in Rücksicht ihrer praktische Naturlehre als theoretische Wissenschaft möglich ist. Denn was in jedem einzelnen Falle zu thun sey, hängt hier nicht von fremdem oder eignem Vorurtheil zunächst ab, sondern es läßt sich nach einer sichern Regel der Ueberzeugung bestimmen. Unter dem Ideal des Weisen hat die Ethik alle diese Regeln mit einander zu vereinigen, ja wir können sie sogar mit einigem Schein den vier Cardinaltugenden der Alten, der Gerechtigkeit, Mäßigung, Klugheit und Tapferkeit, vergleichen, (nur daß jene die Nebenordnung meist ohne Princip, also auch ohne scharfe Unterscheidung versuchten). Für die Philosophie können wir aber weiter leicht unterscheiden, daß die Regeln der Klugheit und Berufsmäßigkeit von empirischem Ursprung seyn müssen, und nicht der Speculation gehören, mit Nothwendigkeit aus dem Gesetze der Pflicht hingegen

nur bestimmt werde, was recht und unrecht sey, und was sittlich gut.

Suchen wir das Princip, nach welchem diese vier Vorschriften der Weisheit sich trennen, so ist es nach dem bisher Entwickelten leicht, die Antwort zu finden. Die allgemeinste Vorschrift dessen, was mir zu thun sey, ist die der Klugheit. Klugheit fällt hier mit Geschicklichkeit zusammen; sie fragt nur, welches die rechten Mittel für einen gegebenen Zweck sind, oder wie ein Plan auszuführen sey. Die Lehren der Klugheit setzen keinen Endzweck an, sondern sie sehen die Zwecke als durchaus beliebige Zwecke an, und bestimmen nur die Mittel dafür. Da nun jeder Zweck vom Einzelnen erst beliebig ergriffen wird, so ist also Klugheit die allgemeinste Regel des Handelnden für hohen oder geringen Zweck, gute oder böse Absicht. Alle Angelegenheiten des Genusses oder der Befriedigung von Bedürfnissen werden aber einzig nach den Regeln der Klugheit abzumachen seyn. Worein jemand seinen Genuß setzt oder welches Bedürfniß er hat, dafür gibt es keine Vorschrift, sondern dieß ist Sache des durchaus beliebigen oder des aufgedrungenen Zweckes. Die Vorschrift für die Handlung beschränkt sich hier nur darauf, den einmal gegebenen oder erhaltenen Zweck mit größter Sicherheit und Dauer zu erlangen.

Zweytens, der Zweck des Berufes ist auch noch Sache der Wahl, aber doch kein schlechthin beliebiger Zweck, sondern die Vorschrift ist hier eine Regel des wirklichen innern Werthes menschlicher Handlungen und des Lebens selbst, wodurch uns erfahrungsmäßig, also nicht eben mit Nothwendigkeit, aber doch

nach einer bestimmten Regel das edlere als Zweck vorgeschrieben wird. Unter diese Regel der Berufsmäßigkeit gehört die Schönheit des Lebens und der Zweck, den es in sich trägt, alles dasjenige, was man gewöhnlich zur unvollkommnen Pflicht rechnet, und was auf eigenthümliche Weise vom verständigen Triebe gefordert wird. Wir werden, was hier gefordert wird, am besten mit dem Wort Tugend bezeichnen, die dann aber noch mehr als Tugendpflicht umfaßt, sehr manches, was von der Pflicht noch gar nicht in Anspruch genommen wird.

So wird die Wahl der Klugheit durch die Vorschrift des Berufes beschränkt, noch mehr aber drittens durch das Gesetz des sittlich guten. Die Vorschrift der Sittlichkeit gibt einen nothwendigen Zweck an, wiefern ich diesen auch zu meinem Zwecke mache, das heißt: als Gebot für die Gesinnung. Sie fordert Charakter, welcher um der Pflicht willen pflichtmäßig handelt.

Viertens, die Vorschrift der Rechtlichkeit erkennt in äußern Thaten den nothwendigen Zweck als Gesetz an, aber nur wiefern er zu achten, nicht aber als eigner Zweck aufzunehmen sey.

Unter diesen Vorschriften für meine Handlungen enthält also nur die der Sittlichkeit ein philosophisches Gesetz der innern praktischen Naturlehre und wird somit zum Thema der philosophischen Tugendlehre; denn wenn ich nur frage, ob ich recht oder unrecht an einer Handlung thue, so suche ich bey einem mir fremden Gesetz wohl Erlaubniß, aber nicht eine wirkliche Vorschrift meines Verfahrens. Unter diesen Beschränkungen werden wir die richtige Ansicht der philosophischen

Tugendlehre mit den gewöhnlichen Darstellungen derselben in Contrast zu stellen haben.

§. 209.

Wir sehen erstlich, daß die Vorschrift dessen, was uns zu thun sey, von der, was die Pflicht von mir fordert, wohl unterschieden werden muß, indem sich nicht nur der Charakter der praktischen Nothwendigkeit fügen soll, sondern noch die Klugheit sich physischer Nothwendigkeit unterwerfen muß, und die Weisheit eigne Zwecke des Lebens anerkennt für den Beruf jedes Einzelnen. Wir müssen hier also vorzüglich die Pflicht von der Wahl des Berufes unterscheiden und somit das Gute und Böse, nach welchem ein Mensch an Achtung Anspruch machen kann, oder verächtlich handelt, vom mehr oder minder Edeln trennen, welches eine innere Schönheit des Lebens gibt oder eine innere Häßlichkeit zeigt, die aber nicht mit Verachtung verworfen werden darf, indem sie die Regel der Pflicht nicht trifft. Nach diesem Unterschiede der Pflicht und der Schönheit des Lebens müssen wir die Lehre von den unvollkommnen Pflichten andern Regeln unterwerfen, indem wir die gewöhnliche Darstellung gänzlich verwerfen.

Fürs andere unterscheidet das innere Gesetz der Pflichtmäßigkeit noch die Sittlichkeit der Gesinnung von dem nur Rechten und Unrechten bey legalen und illegalen Handlungen. Sich die Pflicht aus Achtung vor dem Gesetze selbst zum Zwecke zu machen, ist die wahre Anforderung an die Gesinnung; wogegen das Recht oder Unrecht einzelner Handlungen nur von zufälligen Zusammenstimmungen mit der Regel der Pflicht abhängen kann. Das Gebot der Tugendpflicht fordert:

aus Achtung vor dem Gesetz seiner Ueberzeugung von dem gemäß zu handeln, was die Pflicht fordert. Die philosophische Tugendlehre wird also zum ersten Gegenstande asketisch die pflichtmäßige Gesinnung des Charakters haben, zum andern aber didaktisch die Lehre von der richtigen Ueberzeugung dessen, was Pflicht ist. Hierin liegen zwey Regeln für die Kritik der Tugendlehre. Das erste Gesetz der philosophischen Tugendlehre ist das der guten Gesinnung oder des Charakters: Achtung des praktischen Gesetzes; die Richtigkeit der Ueberzeugung rücksichtlich des Gebotes ist hingegen erst das zweyte. Erstlich ist also die Regel, nach welcher ich fremde Handlungen mit der Tugendpflicht vergleichen muß, von der verschieden, die mir sagt, was mir die Pflicht auferlegt; denn ein Jeder kann nur nach seiner Ueberzeugung beurtheilt werden, und was nach richtiger Ueberzeugung zu thun unrecht wäre, kann für den Einzelnen gerade das Pflichtmäßige seyn. Zweytens aber gehört alle legale Abmessung einzelner Handlungen nach Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit nur der Rechtslehre, und findet in einer richtigen Tugendlehre keine Statt, da diese es nur mit Gesinnungen zu thun hat.

In alle dem, was bisher von unsrer Kenntniß der Sittenlehre ins System eingetragen ist, wird immer Genuß wieder als Materie des Willens gefordert und als alleiniger Fall der Anwendung. Was darüber hinaus liegt, soll nur leere Form seyn und wird alles der Pflicht unterworfen. Dagegen haben wir schon oben gesprochen, als wir dem verständigen Triebe seine Stelle behaupteten. Ferner allgemein bekannt ist der Unterschied von Zwangspflichten und Liebespflichten;

in Kants Schule wird auch bemerkt, daß Tugendpflichten nur der Maxime nach geboten seyn können und aus dem Gesetze nicht einzelne Handlungen vorzuschreiben im Stande seyen; man setzt also hier eine Casuistik an und eine Sphäre, innerhalb derer der Urtheilskraft eines Jeden beliebige Wahl in der Entscheidung für die einzelne Anwendung gelassen werde. Allein wenn dieß voraus festgesetzt ist, so kehrt man denn doch in der Ausführung der Wissenschaft wieder zur Aburtheilung über einzelne Handlungen zurück. Nur für das Recht schickt es sich aber das Gebot für einzelne Thaten auszusprechen und auszuführen, weil da Gewalt bey dem Gesetze seyn kann, und es so zur Aufgabe wird, es wie Natur in der menschlichen Gesellschaft geltend zu machen, dagegen die Tugend nur an das innere Wesen der Gesinnung spricht. Diese Mißgriffe haben der Moral oft so sehr geschadet, daß viele lieber den dunkeln Gefühlen einer mißverstandenen religiösen Andacht sich überlassen, als daß sie dem reinen deutlichen Gebote folgen wollen. Die Bildung für Tugendpflichten kann nicht durch Regeln eingelernt werden als bloße Sache des Verstandes und Gedächtnisses, sondern sie fordert Bildung des ganzen Wesens, sie ist Sache des Gefühls, und verlangt ein feines moralisches Gefühl als gebildetes Gewissen, wodurch allein in Rücksicht der sittlichen Ueberzeugung etwas gewonnen werden kann, denn selbst die Ueberzeugung muß hier eine lebendige Ueberzeugung der Gesinnung und nicht eine nur angewöhnte und erlernte von Sitte und Gebrauch seyn. Daher begeht die gewöhnliche Moral hier zwey Fehler, indem sie einmal die sittliche Ueberzeugung anstatt durch Bildung des Gefühls und des eignen Urtheils, durch Be-

urtheilung einzelner Handlungen durch ein bloßes Einstudiren für den Verstand bilden will; die es aber gar noch weniger verstehen, anstatt der Tugend nur conventionelle Abmachungen der Mode und des jetzigen Gebrauches unter uns unterschieben. Auf der andern Seite aber schleicht sich durch die Einseitigkeit solcher Beurtheilungen nachher eine Unlauterkeit ein, indem man sich wohl in Acht nimmt zu reden, wie man denkt, oder zu sagen, was man für wahr hält; unter der Cautel: was würde herauskommen, wenn man das so laut sagen wollte, so wahr es auch ist.

Gegen die gemeine todte Ansicht der Moral wissen wir nun, daß der Charakter allein gilt, und die Ueberzeugung nur das einzige Gebot erkennt, im Menschen die Würde seines vernünftigen Wesens zu achten und ihn als Zweck durch das Gesetz für Jeden Einzelnen anzusehen. Jene Berechnung einzelner Handlungen führt in die Tugendlehre unvermeidlich einen Streit der sentimentalen Gewissenhaftigkeit mit robuster Gewissenlosigkeit ein, den diese Ansicht gar nicht zu schlichten vermag, indem beyde Theile einmal durch Begriffszerspaltungen und Beweis ihr Urtheil über Gegenstände rechtfertigen wollen, über die nur ein gebildetes Gefühl entscheiden kann, und dann Gegenstände der Pflicht unterzuordnen suchen, die gar nicht unter ihrem Gesetze stehen. Der senti:nental gewissenhafte erkennt gar keine sittlichen Adiaphora an, ihm ist jeder Schritt durch eine moralische Verordnung vorgezeichnet, so daß er sich im Leben nicht aus der Stelle bewegen kann, ohne sein Gewissen zu incommodiren, indem er die allgemeine Frage, was das vernünftigste in diesem oder jenem Falle sey, (welche keine Adiaphora

anerkennt,) mit der Pflicht verwechselt. Robuste Gewissenlosigkeit hingegen wird im Streite mit diesen falschen Ansprüchen auch da die Pflicht nicht achten wollen, wo sie für feines Ehrgefühl, Gerechtigkeit und Religion wirklich spricht.

Ferner eben diese Berechnung der Sittlichkeit einzelner Handlungen im wissenschaftlichen System muß uns zu einer Moral der Angewöhnung und des Auswendiglernens führen, zu der denn niemand freyes Zutrauen haben kann, und deren Gründe jeder immer nur mit einiger Furcht prüft, daß sie ihm vielleicht einmal selbst oder andern wenigstens nicht mehr zureichend scheinen könnten. Hierdurch wird eine gewisse Unlauterkeit in aller öffentlichen Beurtheilung der Sittlichkeit herbeygeführt, wo man, wenn es gut geht, sich, anstatt fester eigner Ueberzeugung, nur auf einen blinden Enthusiasmus verläßt, der denn so lange anhält als es eben gerathen mag; oder man nimmt, was das gewöhnlichste ist, das allgemeine Urtheil über Moral für ein glückliches Vorurtheil, welches sich zufällig im Volke erzeugt habe, und welches man nur ja nicht stören dürfe, um nicht allen Glauben zu vernichten. Es liegt aber darin nur ein Mangel eignen Glaubens an die Wahrheit zu Grunde, in dem unehrlichen Befürchten der Folgen eines für unsre conventionelle Sitte frey klingenden Satzes, als ob die erheuchelte oder zufällige Uebereinstimmung der Handlungen mit den Forderungen des Gebotes irgend einigen Werth haben könnten ohne die zu Grunde liegende Lauterkeit der Gesinnung. Dieses unlautere Urtheil sieht in unsern politischen Instituten über Sittlichkeit nichts als eine nützliche Einrichtung, um die Menge gelegentlich in Zaum

zu halten; wo wir Predigten zur Polizeysache machen und die Moral mit unter die Büchsen der Apotheker zählen. So rühmt man es von der Sittlichkeit, daß wir mit Moral und Geistlichkeit auf einer Seite der Polizey unter die Arme griffen, um durch ihre magische Einwirkung das Volk bändigeu zu helfen, oder daß man sie als eine Medicina mentis anpreist, welche in vielen Krankheiten als Gegenmittel dienen kann. Nun wollen wir wohl gern der Polizey alle möglichen Mittel in Händeu lassen, um mit Gewalt zur Rechtlichkeit zu zwingen, nur keinen Schein der Tugend, denn wenn wir selbst die Tugend neben dem Halseisen und dem Henker unehrlich machen, was soll denn da noch ehrlich bleiben? Aus der genannten Quelle fließen alle ängstlichen Beschränkungen eines freyen Urtheils über Sittlichkeit. Man erlaubte uns ehedem nicht gern über Fürstengewalt und Gottesverehrung, jetzt nicht über Ehe und Kindermord die Wahrheit zu sagen, weil wir unserm Volke immer das häßlichste am ersten zutrauen, es gleichsam nur für eine durch Polizey und Priestersegen gefesselte Räuberbande halten. Wenn dem aber wirklich so seyn sollte: so mag man es einem unabhängigen philosophischen Urtheil zu gute halten, daß ihm die gefesselte Bande in ihrer erzwungenen Unthätigkeit gerade eben so wenig Werth und den gleichen Unwerth hat, wie die losgelassene, die ihrer Natur nach in sich selbst zu wüthen anfinge. Können wir der Tugend bey einem richtig gebildeten Urtheil nicht trauen, so hat das ganze Daseyn dieser Menschen keinen Werth, und es lohnt wenig der Mühe um Gegenanstalten so viel Aufhebens zu machen. Die ganze Noth um dieses beengte, unlautere Urtheil so wie das

Schwanken zwischen Gewissensangst und Gewissenlosigkeit kommt daher, daß wir uns durch langes Herkommen erst eine gewisse erbärmliche Ansicht des Lebens mit angestammter Sentimentalität in schwachsinniger Reue ohne Kraft zum Besserwerden, in mystischer Sündenvergebung und ähnlichem angewöhnt haben, durch die wir getrieben werden, Gegenmittel gegen selbstgeschaffne Noth zu suchen. Eine freye Lebensansicht aber kennt alle diese Verlegenheiten selbst nicht erst.

Wollen wir also ein freyeres, richtigeres Urtheil über Sittlichkeit kenntlich machen, so wird es dienlich seyn die Richtigkeit unsrer gewöhnlichen Tabellen über Tugend und Laster zu zeigen.

Das erste sittliche Verbrechen bey Kant z. B. ist der Selbstmord. Wir können den Fall der Selbstentleibung aber eben sowohl so beurtheilen. Unter allen Erdgebornen haben die Götter allein dem Menschen die herrliche Freyheit verstattet, ohne lange Abrechnung mit der Natur, den Tod zu wählen, wenn ihm das Leben keinen Werth mehr hat. Diesen herrlichen Vorzug will man uns durch die Moral wieder entreißen. Ganz allgemein kann indeß dieß Verbot nie gemacht werden, nicht jede Selbsttödtung ist Selbstmord. Vielmehr dem, der sein Leben lieb hat, erlauben wir es recht gern, es zu verspielen; nur dem nicht, dem es nicht mehr gefällt. Sein Leben zu opfern für Freyheit, Vaterland, Wahrheit, wahre Ehre, für Freundschaft oder wohl auch für Liebe, das nennt jedermann Heldentod, nnd bewundert es vielmehr, als daß er es tadelnd verwürfe. Selbst wenn jemand sein Leben augenscheinlich wagt in einem gemeinen Geschäft des Lebens, so hat niemand viel dagegen, wenn er nur die

Absicht nicht hat, sich das Leben zu nehmen, nur um es loszuwerden. Darin bietet sich wohl das vollkommen Richtige an, daß, was wir hier als unsittlich tadeln könnten, nur die Gesinnung wäre, sich das Leben zu nehmen. Aber wie soll nun die Pflichtwidrigkeit dieser Gesinnung bewiesen werden?

Auch zugegeben, daß physische Selbsterhaltung und Ausbildung von der Pflicht gefordert wird, (denn so lang ich in dieser Natur lebe, so lebe ich nur durch meine physischen Kräfte in ihr, ich beschränke also mein vernünftiges Daseyn selbst, wenn ich jener Selbsterhaltung entgegenwirke und vergebe darin immer meiner Ehre mehr oder weniger) so trifft doch dieß den Fall der Selbsttödtung nicht mehr, hier schließe ich die Rechnung mit der Natur ganz ab, der angeführte Grund ist also nicht mehr anwendbar. Kant sucht die Unerlaubtheit der Selbsttödtung im angegebenen Falle, nur um die Last des Lebens loszuwerden, eben dadurch zu beweisen, daß wir darin der Würde unsrer eignen Person zuwider handelten, indem es nicht erlaubt seyn könne, ein vernünftiges Wesen so ohne weitern Grund zu vernichten. Man hat ihm aber dagegen richtig eingewendet: vernichte ich denn wirklich ein vernünftiges Wesen durch die Selbsttödtung, oder befreye ich es nicht vielmehr nur von den Banden dieser Natur? Auf jeden Fall, wenn es ein ewiges Seyn der Dinge gibt, so habe ich es nicht vernichtet, und bin also auch darin seiner Würde nicht zu nahe getreten. Hätte ich es aber wirklich vernichtet, gibt es also kein ewiges Seyn meiner Vernunft, so ist auch alle Tugend nur ein leerer Name, denn dann ist alles Natur, in der Natur aber ist keine Freyheit und ohne Freyheit

keine Tugend. Aus diesem Dilemma wird sich der angegebene Beweis nicht heraus finden.

Andere sagen: Gott hat uns auf den Posten dieses Lebens gestellt, wir wissen selbst nicht warum, und wir haben also nicht das Recht uns willkührlich davon zu entfernen. Dagegen gilt die Antwort: Gott hat uns in dieß Leben gesetzt mit der Aufgabe, darin tugendhaft zu leben, so lang es währt; dabey aber hat er uns die ausgezeichnete Freyheit gegeben, dieß Leben zu verlassen, sobald wir wollen. — Warum dürfen wir uns dieser Freyheit nicht bedienen, wo nicht etwa andere Pflichten dagegen sind?

Noch andere sagen: Wie aber, wenn ein Mann von dessen Leben und Arbeit das ganze Glück einer Familie abhängt, welches er zu besorgen über sich genommen hat, sich nun das Leben nimmt und die alle im Elend hinterläßt; ist das nicht pflichtwidrig? Allerdings! Seine rechtswidrige That, sein Verbrechen ist aber nicht Selbstmord; sondern bösliche Entweichung; er beginge das gleiche Verbrechen, wenn er willkührlich eben nicht aus dem Lebeu, sondern etwa nur über die Grenze entwiche; die Sache gehört also nicht hierher.

Aber der Staat! verkürzt derjenige, der willkührlich austritt, nicht die Rechte des Staats, dessen Bevölkerung er vermindert? Das möchte bloße Polizeysache seyn; ich habe dem Staate nur so lang Pflichten, als ich etwas von ihm fordere! dieß Verhältniß wird ja aber durch den Tod ganz aufgehoben. Oder wollte man, was die Schmälerung der Bevölkerung betrifft, etwa fragen: was wollte herauskommen, wenn nun alle so dächten und sich das Leben nähmen? so wäre wieder die Antwort leicht: Platz für Lebenslustige käme

heraus, wenn die Lebensmüden abtreten. Wenn ein Volk wirklich aus lauter Menschen besteht, die lieber todt als lebendig sind, so kann es in der That nichts bessers thun als in Masse dem Dinge ein Ende machen, und der Natur die Sorge für eine neue Bevölkerung überlassen. Es hat aber damit eben keine Noth, es sind der Menschen so viele nicht, die so ungern leben; wiewohl mancher sich das so einbildet, so lang sein Leben nicht in Gefahr ist.

Wenn dem aber nun also ist, und wenn es in der That der Pflicht nicht zuwider ist, vielmehr sie gar nicht trifft, mir das Leben zu nehmen, wenn es mir nicht mehr gefallen kann: so meint man dürfe dieß doch ja nicht laut gesagt werden, weil das ja eine Menge Selbstmörder machen könnte! Sonderbar, wie man da auf einmal der Tugend und dem Pflichtgefühl wieder so viel zutraut, kann es doch sonst eben nicht so viel ausrichten! Wer nicht nähere Gründe hat, noch eine Weile fortzuleben, den wird wohl selten die Pflicht zurück halten. Und wenn auch wirklich die Pflicht hier so viel wirkte: so ist das doch eben jene falsche Anwendung sittlicher Begriffe, daß wir die Pflicht nur als etwas nützliches verwenden wollen, um Schaden zu verhüten. Es ist Entwürdigung der Tugend, sie so brauchen zu wollen, und bey den wenigsten Menschen wird es klug gethan seyn, sie da auf Pflicht zu verweisen, wo man nur nöthig hat ihnen ihren Nutzen zu zeigen, um sie zu demselben Ziele zu führen.

Darin liegt der Fehler des ganzen Raisonnements, gegen welches wir hier sprechen. Die ganze Streitfrage um den Selbstmord bezieht sich in der That gar

nicht auf sittliche Ueberzeugung, sondern auf eine bloße Rückrechnung der Klugheit. Man sieht wohl, daß es damit, wenn jemand sich das Leben nimmt, nur weil es ihm nicht mehr gefällt, nur selten seine Richtigkeit habe: aber das nicht deswegen, weil er daran pflichtwidrig handelt, sondern weil er damit einen dummen Streich begeht. Schon manchen, der an der Ausführung dieses Vorsatzes verhindert wurde, hat es nachher nicht gereut, daß er noch ein wenig wartete, und wen es reut, der hat ja immer noch Zeit zu vollenden. Ueberhaupt kommen wir ja wohl noch zeitig genug zum Sterben, und können in der Regel füglich noch eine Weile warten, ohne uns einer übereilten Ungeduld zu überlassen. Das ist denn die ganze Entscheidung. Mit der Pflicht hängt diese That immer nur mittelbar zusammen, wer freylich durch ein ehrloses Motiv zu ihr getrieben wird, thut daran unrecht, aber nicht eben um ihrentwillen, sondern nur um des Motives willen.

Aehnlich ist der Fall der Unmäßigkeit in sinnlichem Genuß. Es ist allerdings Thorheit, dem Sinnengenuß das Leben ganz oder zum Theil zu opfern, da wir im ersten Grunde ihn doch nur um des Lebens willen wollen; das Leben grade der Zweck des Genießens, nicht Genuß der Zweck des Lebens ist. Mit der Pflicht aber hängt auch dieses nur mittelbar zusammen. Kant scheint es schon für lasterhalt zu halten, den Genuß auch nur um des Genusses willen zu suchen, ohne vom Hunger und Durst getrieben oder vom Zwecke der Fortpflanzung bestimmt zu werden; aber da wird wohl nur die Klugheit fordern, der Gesundheit, besonders des Geistes, nicht zu schaden und den Sitten und Gebräuchen unsers Volkes nachzugeben. Die Pflicht hat mit

diesem Genießenwollen für sich unmittelbar nichts zu thun, sondern wieder nur, wiefern etwa mittelbar ein anderes ehrloses oder sonst pflichtwidriges Motiv zur Handlung triebe, die den Genuß gewährt.

Eine der strengsten Tugendpflichten nach Kantischem Sprachgebrauch ist Wahrhaftigkeit, welcher das Verbot der Lüge gegenüber steht. Wahrhaftigkeit und Treue gehören zu den edelsten Vorzügen der Seele, Lügenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit zur größten innern Häßlichkeit, und verrathen Nichtachtung der vernünftigen Geselligkeit, so daß die Lüge auch von Rechtswegen streng verboten werden muß. Aber mit der Pflicht der Sittlichkeit steht auch dieses nur in mittelbarer Berührung. Die Lüge im Scherz und die der Desdemona sind oft genug gegen diese Pflicht angeführt worden, auch finden wir wohl zuweilen lügenhafte und unzuverläßige Menschen, welche sich unschuldig und unbefangen der Lüge als eines bequemen Mittels bedienen, um Friede zu stiften und Streit zu vermeiden oder sonst sich aus der Verlegenheit zu helfen, ohne daß sie so leicht dem Rechte eines andern oder ihrer eignen Ehre damit zu nahe treten würden. Wir dürfen nämlich auch diesen Fehler nur eine häßliche Angewohnheit nennen und ihn als Unart verwerfen, mit der Pflicht aber collidirt er nur mittelbar.

Geiz heißt gewöhnlich ein Laster, aber er ist nur eine lächerliche Thorheit, die das Mittel mit dem Zwecke verwechselt, oder wenn er zur Leidenschaft wird, eine mitleidswerthe Gemüthskrankheit. Wir werden dem schmutzigsten Geizhals unsre Achtung eben um so weniger versagen dürfen, je heftiger seine Neigung ist, wenn er sich durch sie doch zu keiner Ungerechtigkeit verleiten

läßt, und sich kein ehrloses Mittel erlaubt, um sie zu befriedigen. Ueberhaupt bey allen Neigungen, bey denen nach Aristoteles Spruch die Mittelstraße als Tugend gelobt, die Extreme aber als Laster verworfen werden, ist das wahre Moment der Tugend immer nur eins, nämlich Mäßigung jeder Neigung durch den Charakter; das qualitative der einzelnen Neigungen hingegen geht unmittelbar die Pflicht nichts an.

Ueber die Leidenschaften findet sich überhaupt ein Streit bey den Sittenlehrern, indem die Rigoristen sie als Laster verwerfen, frivolere Sittenlehrer ihnen aber wohl gar große Lobreden halten. Uns scheint der Streit ein Wortstreit zu seyn. Definiren wir mit Kant Leidenschaft als eine Neigung, deren Heftigkeit dem Charakter der Vernunft überlegen ist, so machen wir sie freylich durch das Wort zum Laster; das Laster in allen ist aber denn auch das nämliche, Charakterlosigkeit. Hören wir hingegen die andern, welche sagen, alles Große, was uns die Geschichte zeigt, ist Werk der Leidenschaften, nur diese Concentration der ganzen Geisteskraft auf einen Gegenstand führt zum außerordentlichen: so verstehen diese unter Leidenschaft nur die Heftigkeit einer Neigung, welche das ganze Leben eines Menschen beherrscht, die aber darum noch nicht als dem Charakter überlegen angesehen wird. Bey der Kantischen Bestimmung kommt auf das qualitative der Neigung, ob sie etwa zur Menschenliebe oder zur Schadenfreude gehört, gar nichts an, die andern hingegen sprechen gerade nur von diesem qualitativen, und da müssen wir ihnen vollkommen recht geben, daß hier die Gewalt einer Neigung, die ein ganzes Leben beherrscht, oft mit der Tugend gar nicht streitet, daß sie sogar eine

edle Eigenschaft des Charakters werden kann. Wir werden für die Tugend nicht ein Leben ohne Affect und Leidenschaft fordern, weil das mit dem schwächsten Zaum zu zügeln ist, sondern gerade eine Meisterschaft des Charakters auch über die heftigsten Gefühle und Neigungen. Trifft die Leidenschaft eine nützliche Neigung, bey der der Nachbar nichts zu fürchten hat: so hat man gemeinhin, z. B. gegen den leidenschaftlichen Philosophen, Mathematiker, Physiker oder Oekonomen eben nichts einzuwenden. Ist es hingegen eine Neigung, bey der der Nachbar zu risquiren anfängt, etwa leidenschaftliche Neigung für ein Leben ohne bestimmtes Geschäft, woraus ein Räuber oder Bettler werden könnte, oder gar Herrschsucht und Habsucht: so erheben die Stimmen der Gegner sich laut. Wir meinen aber, daß eben sowohl wie der philosophische Charakter, oder der verliebte Charakter, dessen Farbe Petrarka seinem Leben andichtete, auch der herrschsüchtige großer Helden und Regenten, ja sogar der habsüchtige thätiger Kaufleute und Fabrikanten nichts gegen sich einwenden lasse als Einseitigkeit der Geistesbildung; welche Einwendung aber nichts gilt, indem Pflicht wohl allgemein für jedermann spricht, das Gesetz der Bildung hingegen für jeden Einzelnen ein anderes ist. Hier fordert die Weisheit für jedes individuelle Leben eine andere Handelsweise.

Aus gleichem Grunde werden wir sogar Neid, Undank und Schadenfreude, Haß und Rachbegierde aus dem Register der Laster streichen müssen, denn alles dieses sind nur Neigungen, welche den einzelnen Menschen natürlich und unvermeidlich treffen können, und erst mittelbar mit der Pflicht in Berührung kommen,

eben indem sie den Charakter überwältigen; auch ihre Heftigkeit streitet unmittelbar nur mit dem Edeln und der Schönheit der Seele, aber nicht mit den allgemeinen und nothwendigen Anforderungen der Pflicht.

Endlich Liebe und Freundschaft, die zartesten Blüthen der innern Schönheit machen es am deutlichsten, daß hier ein ganz anderes Maaß als das der Pflicht gefordert wird, indem es der Tugendlehre, so hoch sie beyde auch halten mag, doch gar nicht gelingen will, sie einer Regel selbst nur der unvollkommnen Pflicht zu unterwerfen. Sie müssen, wenn gleich das Edelste, doch nur im Anhang der Sittenlehre sich bey Kant gleichsam eine Stelle erschmeicheln.

§. 210.

Wir sehen also, daß das Gebiet der allgemeinen und nothwendigen Gebote der Tugendlehre und somit das der praktischen Speculation in ihr weit enger zu beschränken ist, als es gemeinhin geschieht; alles übrige bleibt der Induction und ihren erfahrungsmäßigen Bestimmungen überlassen. Diese Beschränkung der nothwendigen Forderungen der Sittlichkeit hat zwey große Vorzüge. Einmal, daß sie das erste Gebot der Achtung scharf von allen untergeordneten Forderungen persönlicher Ausbildung sondert; dieses Gesetz für alle über jeden andern Vorzug unendlich erhebt, und damit jeden Entschuldigungsgrund vernichtet, mit dem jemand sich trösten möchte, daß, wenn er schon der vollkommnen Pflicht etwas vergäbe, er dieß doch reichlich durch die Erfüllung unvollkommner Pflichten ersetze. Alle untergeordneten Vorzüge des Edeln und der innern Schönheit vermögen den Werth des Cha-

rakters nicht aufzuwiegen, und gelten überhaupt nur neben ihm. Mag ihr Werth so groß seyn als er will, er ist ein endlicher, die Achtung des Gebotes aber hat allein den unendlichen Werth der Würde bey sich. Zweytens gewinnen wir durch die Beschränkung der praktischen Speculation eine ganz andere freyere Ansicht des Lebens. Wir werden nicht nach den pedantisch abgemessenen Regeln unsrer Sittenbüchlein, die nur von den bürgerlichen Verhältnissen unsers handwerksmäßigen Lebens entlehnt sind und für diese knapp zupassen, den ganzen Werth des menschlichen Lebens schulmeisterlich beurtheilen: sondern wir werden begreifen, daß es absurd ist, in der Geschichte der Menschheit, alle Form und Gestalt des Lebens über unsern Leisten zu schlagen; wir werden den Stolz jenes guten Tropfes lächerlich finden, der im sichern Besitz seines christlichen Himmels alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laster schilt, um seinen Gott wegen ihrer ewigen Verdammniß zu entschuldigen; wir werden aber auch die Frivolität derer verächtlich oder wenigstens mitleidswerth finden, welche uns die Steifheit strenger Rechtlichkeit vorwerfen gegen ein angeblich geniales freyeres Leben unter dem Schutze gepriesener Andächteley.

Nach richtiger Darstellung hat die philosophische Tugendlehre zwey Kapitel: die Lehre vom Charakter oder der Stärke der guten Gesinnung, und didaktisch die Lehre von den Tugendpflichten.

§. 211.

Charakter war uns das höchste in Stärke, Leben und Reinheit der Seele, wir fanden in ihm die reine

Güte des Willens mit dieser subjectiv für das Leben des Einzelnen das höchste, was wir in ihm gut nennen und seine oberste Vollkommenheit; objectiv aber bleibt er uns nur ästhetisch zu beurtheilen, indem hier nur die innere That der Gesinnung gefordert wurde, die Achtung vor dem Gebote ohne auf den Erfolg und die Ueberzeugung des Einzelnen in Rücksicht des Gebotes selbst zu sehen. So daß dieser Charakter nur seine Güte als Erhabenheit in sich selbst trägt, ohne irgend nach Begriffen in ein Ganzes eines Systems von Zwecken eingepaßt werden zu können. Wenn dasjenige, was den Forderungen der persönlichen Vollkommenheit entspricht, nach seiner objectiven Zweckmäßigkeit (nach dem, was es nicht für mich, sondern für die Natur gilt) beurtheilt wird, so zeigt es sich als die innere Schönheit der Seele, der reine Werth des Charakters hingegen als innere Erhabenheit der Seele.

Charakter oder Tugend (nach der Bedeutung, nach welcher es nur eine Tugend gibt) ist die Kraft der guten Gesinnung im verständigen Willen. Diese Kraft tritt für die sinnlich-afficirbare Vernunft mit beliebigen Zwecken anderer Antriebe in Conflict, das Gesetz der Sittlichkeit oder des nothwendigen Zweckes wird dadurch zum Gebote gegen sinnliche Antriebe und seine Forderung wird zur Pflicht, welche gegen jene Antriebe durch Tugend behauptet werden soll. Die Güte des menschlichen Charakters zeigt sich also nur durch die Kraft des Widerstandes im Entschluß, d. h.: als Tugend. Tugend ist also die sittliche Kraft des menschlichen Willens, für den heiligen Willen aber gibt es

keine Tugend, Heiligkeit im Ideal ist vielmehr unendlich über allen Kampf der Tugend erhaben.

Für uns ist aber Tugend das höchste, und diese fordert die Vereinigung von Stärke, Leben und Reinheit der Seele. Wir trennen nach Abstractionen aus dem einen Wesen des Charakters die drey Eigenschaften der Stärke, Lebendigkeit und Reinheit. Diese Stärke erscheint in der Anwendung wieder so, daß wir vier Grade derselben unterscheiden können. Die Kraft des Charakters, welche bey der nur leidenden Natur ihre Gewalt über sinnliche Antriebe zeigt, Geduld, ist das erste; das zweyte können wir nennen die Ataraxie des Epikur, Unerschrockenheit, Furchtlosigkeit der gesicherten Seelenruhe; über diese erhebt sich drittens activ die Tapferkeit (virtus ἀνδρειότης) als Gewalt des Widerstandes gegen den untergeordneten Antrieb im Handeln selbst; das höchste aber ist endlich Mäßigung aller Neigungen, Herrschaft über Affecten und Leidenschaften.

Die Tugend aus der Lebendigkeit der Seele ferner ist die freye Fertigkeit durch die Achtung des Gesetzes zur Handlung getrieben zu werden. Ihre wesentliche Eigenschaft ist Freyheit des Entschlusses. Freyheit bedeutet nämlich hier die Unabhängigkeit des Entschlusses in jeder einzelnen Handlung von allen Angewöhnungen. Wir können uns Thorheiten wohl abgewöhnen, aber Tugend nicht angewöhnen, sie spricht nur das immer neue innere Leben an; sie kann nicht technisch auf Gewohnheit gegründet werden, man kann zur Tugend nicht dressiren, sondern sie fordert ein stets von neuem reges Bewußtseyn, wogegen in dem, dessen

Ausübung nur zur Gewohnheit wird, gerade das wesentliche einer Handlung aus Pflicht verloren geht.

Endlich aber für sich sind diese Stärke und Freyheit des Willens nur die Mittel, wodurch die Tugend sich äußern kann, aber noch nicht die Tugend selbst. Sie constituiren für sich nur dasjenige, was wir in untergeordneter Bedeutung Charakter nannten, sie geben nur jene logische Verständigkeit des Entschlusses. Es kann jemand Geduld und Ruhe und Tapferkeit und Mäßigung zeigen, ohne eben dabey von der Idee des Guten geleitet zu werden, wohl gar ihr zuwider. Für den Charakter wird noch darüber erfordert, was wir Reinheit der Seele nannten, Leitung jener Seelenstärke durch die Achtung des Gebotes. Daß das Bewußtseyn der Pflicht den Entschluß bestimme, fordert jene Freyheit und Stärke der Tugend; der Charakter selbst aber besteht erst in der Richtung derselben auf die reine Achtung und die Unterwerfung unter das Gesetz.

§. 212.

Im zweyten Kapitel der philosophischen Tugendlehre muß die Frage seyn nach Ausbildung der Ueberzeugung von dem, was dem Gehalte nach die sittlichen Gebote fordern. Hier nennen wir Tugend das, was auch Tugendpflicht genannt werden kann, und dann lassen sich der Tugendpflichten mehrere angeben, nämlich drey: Ehre, Gerechtigkeit und Religion. Wir wissen, daß die Intelligenz der Gegenstand des Gebotes ist, und daß sie als Zweck an sich geachtet werden soll. Für den einzelnen Handelnden findet also erstlich eine Pflicht gegen sich selbst statt, indem er im Verkehr

mit andern vernünftigen Wesen seine eigne persönliche Würde achten soll. Dieses sittliche Gefühl der eignen Würde ist aber Ehre und die Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist also Ehrliebe, welche der Niederträchtigkeit und der Kriecherey entgegen steht. Neben dieser Pflicht des Menschen gegen sich selbst steht dann der andere Fall der Pflicht gegen andere Menschen, mit denen ich in Gemeinschaft komme, für welche wir schon die persönliche Gleichheit als Regel des Rechtes kennen gelernt haben. Diese Pflicht als Tugendpflicht ist die Gerechtigkeit. Schleiermacher bemerkt mit Platon sehr richtig, daß Gerechtigkeit als eine eigne Tugend, wie sie unter den Cardinaltugenden aufgezählt wird, nicht gelten könne, sondern mit jeder andern verschmelze. Dieß trifft aber nur den unbestimmten Begriff der Gerechtigkeit, wo sie mit dem Regelrechten überhaupt oder mit der Forderung, jederzeit das Richtige zu thun, zusammenfällt; unsre Bestimmung hingegen sondert sich bestimmt als eigne Tugendpflicht aus. Wer den Forderungen der Ehre und Gerechtigkeit genug thut, hat alle absoluten Anforderungen der Tugendpflicht erfüllt. Wir verstehen dann aber unter der Gerechtigkeit nicht nur, daß der Gesetzgeber, Richter oder auch jeder Einzelne dem andern sein strenges erweisliches Recht lasse, sondern er soll seine Handlung gegen ihn auch dem innern Urtheil der Billigkeit unterwerfen, und überhaupt seine Würde durchaus als die gleiche mit der eignen ansetzen. Rechtlichkeit im Umgange ist die gesundeste Erscheinung des inneren Lebens, durch die Gesinnung, jedem das Recht der Gleichheit mit mir zu geben und mir das gleiche Recht der Ehre zu erhalten. Dieses trifft jede Erschei-

nung des Charakters. Rechtlichkeit wendet sich aufs freiste an im Urtheil über andere, im Kampf mit Uebermuth gegen Geringere oder mit Kriecherey gegen Höhere. Der strengste Herr ist auch am besten geeignet zum Sklaven; so viel er sich über den Niedern erhebt, eben so tief wird er seine Ehre unter den anerkannt Höheren zu beugen bereit seyn. Doch trifft hier das Gebot nur die Gesinnung, und seine Gesetzgebung geht von der Gesinnung aus. Wie also der Einzelne seine Handlungen den Gesetzen der Ehre und Gerechtigkeit unterwerfen wird, worin er meint seine Würde behaupten zu müssen, oder die des andern anzutasten, das hängt von der Ausbildung seiner sittlichen Ueberzeugung ab, welche sich nicht durch Erlernen einzelner Regeln für Handlungen, sondern nur durch Uebung des sittlichen Gefühls erhalten läßt.

So machen diese Tugenden den Stamm des innern sittlichen Lebens aus, wogegen jede andern Vorzüge nur Blatt und Blüthe sind, welche der Stamm schon emportreiben wird, wenn er nur gesund ist. Achtung der persönlichen Würde war nämlich das einzige Gebot, welches aus nothwendigen Zwecken uns unmittelbar gegeben werden konnte. Jedes positive Bestreben im Leben steht hingegen nur mittelbar mit der Pflicht in Berührung, durch diejenige Tugend, welche wir Religion, Frömmigkeit: (Ergebenheit, Resignation) nennen. An der Stelle dessen, was man bisher unvollkommne Pflicht nannte, werden wir in allen Zwecken, die wir uns im Leben für eigne oder fremde Glückseligkeit und Ausbildung, von der ersten physischen zur geistigen des Verstandes und endlich der Sittlichkeit, ansetzen, uns immer des absoluten Werthes erinnern, den das ver-

künftige Daseyn hat. Wenn wir wohl begreifen, daß es für uns keine Bedeutung haben kann, den Zwecken der Welt nachzuhelfen, so liegt doch in der Frömmigkeit dem Tugendhaften eine unaussprechliche leitende Maxime für alles, was er unternimmt, zu Grunde, so daß er alles, was er thut, durch den Geist, mit dem er es thut, mit dem Pflichtgefühl in Berührung bringen kann, wodurch sich dann die Tugend mit der Forderung des verständigen Triebes zu der praktischen oder weltbürgerlichen Resignation vereinigt, die Zwecke des einzelnen Lebens denen unsrer Geschichte der Menschheit unterzuordnen.

Die philosophische Tugendpflichtenlehre gibt also eigentlich nur der Erziehung auf, für ihre Asketik, Uebung der Stärke des Charakters, für ihre Didaktik aber Bildung und richtige Leitung des sittlichen Gefühls; sie beschränkt sich auf die strengen allgemeinen und nothwendigen Forderungen der Pflicht, damit die Sache der Wahl mit dem Gebote nicht vermengt und durch die Menge der Vorschriften nicht am Ende das Gebot selbst als unthunlich für die Ausführung auf die Seite geschoben werde. Sie erkennt aber für die Sittenlehre überhaupt neben sich noch ein weit größeres Gebiet der Weisheit an, in welchem zwar nicht mit Nothwendigkeit geboten, aber doch das vorzüglichere angerathen wird, mit dem sie sich nur durch das religiöse Gefühl des Einzelnen in Berührung setzt.

Durch das, was wir in praktischer Speculation als Gesetz der Sittenlehre aufgestellt haben, ist also die Forderung der Sittenlehre an die Erziehung noch lange nicht erschöpft. Wir werden neben der Pflicht noch für die Tugend von dem Erzieher fordern, daß er seinen

Zögling fleißig, tüchtig und edel ausbilde. Fleißig oder arbeitsam nämlich darin, daß er überhaupt das Handeln und Thätigkeit dem leidenden Genießen vorziehe, tüchtig aber darin, daß er mit Fleiß lerne, daß er Geschicklichkeit sammle für irgend ein Geschäft des Lebens oder auch so, daß ihm die Wahl eines Geschäftes nachher selbst offen bleibe; vor allem aber edel darin, daß er für Wahrheit, Schönheit oder Güte einer idealen Ansicht des Lebens empfänglich werde, und für Ideen sich interessiren lerne, daß er den Vorurtheilen der Habsucht und des Eigennutzes entrissen und dem alleingültigen Interesse des Lebens selbst gewonnen werde. Dieses Bilden für eine ideale Weltansicht und ihr freyeres, größeres, edleres Leben ist das größte Bedürfniß und der größte Mangel vorzüglich unsrer vornehmeren Erziehung. Die arbeitende Klasse in unserm Volke findet ihre Bestimmung und das Ergreifen ihres Berufes getrieben durch das Bedürfniß mehr von selbst. Jene Reichen aber, an welche der Staat seine besten Kräfte verschwendet, sehen wir, wo das Glück gut ist, wohl noch zu Fleiß und Tüchtigkeit gelangen: allein wie selten wissen sie, von denen am meisten zu hoffen wäre, (weil sie vom Volke frey gehalten werden, als die Blüthe, welcher Stamm und Zweig und Blatt ihre feinsten Säfte freiwillig zuführen,) des Lebens eignen Werth zu finden; wir sehen sie nothgedrungen mit den Waffen der Wollust und des Spiels den harten Kampf mit der Langeweile bestehen; oder wir sehen sie wohl noch ihre eignen Schreiber, Verwalter und Kutscher seyn, aber nur höchst selten gelingt es Einem, Ideen lebhaft zu fassen, und bewegt von ihnen sein Leben selbst zu leben.

Zweytes Kapitel.

Kritik der philosophischen Rechtslehre.

§. 213.

In Rücksicht der Rechtslehre ist der Unterschied der Politik von philosophischer Rechtslehre oder der Unterschied der Staatswissenschaft aus Inductionen und aus der Speculation mehr ins Auge fallend und deswegen auch bestimmter bemerkt worden. Bey den Alten wird der Staat immer nur im Ganzen, also als Gegenstand der Induction zum Thema der Politik genommen; die Ansprüche der praktischen Speculation fangen erst neuerdings mit der angeblichen Entdeckung des Naturrechts an, sich bestimmter zu zeigen, und es mußte schon sehr künstliche Speculation vorausgehen, ehe man auf den Gedanken kommen konnte, den Staatszweck überhaupt mit der ersten Kantischen Schule nur in das Recht als Gegenstand praktischer Speculation zu setzen.

Politik nennen wir die Wissenschaft vom Staate; wir können sie etwa erklären als die Wissenschaft von den Zwecken der Menschen im Großen ihrer vernünftigen Gemeinschaft oder von den Zwecken der Menschen in der Geschichte der Menschheit. Die Bedingung der Vernünftigkeit menschlicher Wechselwirkung ist aber, daß die Menschen ihre willkührliche Thätigkeit gesellschaftlich anerkannten Gesetzen unterwerfen, welche diesen Zwecken gemäß gegeben sind. Daher schwebt dieser Wissenschaft immer ein Ideal der Gesetzgebung vor, welches durch Staat und Regierung in der Gesellschaft eingeführt werden soll. Die Zwecke des Menschen

kennen wir aus der Organisation unsrer Vernunft überhaupt. Sie sind: Befriedigung des Bedürfnisses, persönliche Vollkommenheit und das Recht. Dadurch werden dann jener Gesetzgebung überhaupt die drey Aufgaben gestellt: Wohlstand des Volkes, Bildung des Volkes und Einführung des Rechtes in seine geselligen Verhältnisse. Hier fällt es nun ins Auge, daß nur das Letztere, das Recht, Ansprüche an praktische Speculation zu machen habe. Wie der Wohlstand im Volke zu verbreiten oder zu erhalten sey, oder was die Bildung des Volks fordere und wie sie ihm zu geben sey, das kann nur in weiterer Bedeutung von philosophischer Untersuchung seyn, (wiefern wir nämlich jede theoretische Wissenschaft philosophisch nennen,) sonst können wir darüber nur die Erfahrung befragen; diese Lehre ist Eigenthum der Induction, nur in der Rechtslehre kommt das absolute Sollen der praktischen Speculation hier zum Spruch.

Aber auch innerhalb des beschränkteren Gebietes der Rechtslehre wiederhohlen sich dieselbe Verhältnisse nochmals. Wenn ich im Leben frage, was das Recht zwischen mir und dem andern fordere, so antwortet mir, anstatt des nothwendigen Spruches der Vernunft, ein positives Gesetz, und erst wenn ich weiter untersuche, wie dieß positive Gesetz bestehe und woher es entspringe, finde ich über ihm eine physische Nothwendigkeit aus der Natur der Sache und die Anforderung einer praktischen Nothwendigkeit dessen, was von Rechtswegen seyn soll, neben einander. Wir unterscheiden eine positive Rechtsbestimmung, worin sich unser Urtheil über das, was recht oder unrecht sey, nur auf die Autorität des Herkommens

oder eines Gesetzgebers beruft von einem Raisonnement über das Recht, worin das Urtheil auf eine Entscheidung aus eigner Einsicht Ansprüche macht. Dieses letztere Raisonnement ist hier das in weiterer Bedeutung philosophische, enthält aber wieder eine nur theoretische oder erfahrungsmäßige Untersuchung aus dem Begriff oder aus der Natur der Sache und eine praktisch speculative aus dem nothwendigen Gebote der Pflicht unter sich. Wir haben hier wieder wie bei der Sittenlehre erstlich eine aus Gewohnheit und Herkommen oder aus politischen Instituten entspringende positive Gesetzgebung von nur historischer Erörterung; zweytens eine der Induction gehörige Untersuchung aus der Natur der Sache, und aus dem Begriffe, in welcher bestimmt wird, was das Wesen eines Geschäftes, z. B. des Kaufs und Verkaufs, des Erbrechtes, des Wechsels schon mit sich bringt, wonach sich also das positive Gesetz für ein solches Geschäft unvermeidlich richten müsse, oder was unter gewissen Voraussetzungen aus dem bloßen Begriffe sich logisch schon von selbst verstehe; drittens endlich gibt die Pflichtenlehre eine nothwendige Form des Sollens an diese Gesetzgebung hinzu, welche der Speculation allein eigen ist.

Zur Wissenschaft haben aber hier diese drey Theile ein anderes Verhältniß als in der Sittenlehre. Für die Sittenlehre interessirte uns wissenschaftlich die Gewohnheit in Sitten und Gebräuchen sehr wenig, indem wir die Regel der Wissenschaft unabhängig von diesem Zufälligen für sich aufstellen konnten. In der Politik hingegen beruht das ganze Thema der Wissenschaft auf dem geltenden positiven Gesetze. Die Wissenschaft kann

hier ihren Vorschriften nur dadurch Bedeutung schaffen, daß sie dieselben zu einer Kritik wirklicher positiver Gesetzgebungen verwendet, und dieser Kritik ein Ideal der Gesetzgebung an die Spitze stellt. Nicht genug, daß etwas recht oder räthlich sey für den Staat, es muß erst die Form Rechtens durch Sanction des positiven Gesetzes erhalten, um von Anwendung zu seyn. Nämlich nur durch die gesetzliche Verfassung des positiven Rechtes kommt die Wissenschaft hier in Verhältniß zum äußeren Verkehr der Menschen, sie kann also auch ihre Regeln nicht als etwas schlechthin geltendes, nicht unmittelbar als Gesetze aussprechen, sondern nur als Ideen zu Gesetzen, nach denen sich der Gesetzgeber des positiven Rechtes in seinen neuen Verfügungen richten soll. Hiedurch lassen sich denn die näheren Verhältnisse der philosophischen Rechtslehre bestimmen.

Ehemals machte man hier die Abstraction eines Naturzustandes, durch welche man philosophische Rechtsverhältnisse zu beurtheilen suchte, indem man dieselben an dem Verhältniß zweyer Menschen probirte, zwischen denen Herkommen und positives Gesetz so wenig als willkührlicher Vertrag schon Regeln des Verkehrs sanctionirt hätten. Diese Abstraction konnte aber nur unter der falschen Voraussetzung Resultate versprechen, daß die philosophische Rechtslehre nicht nur eine Idee des Gesetzes, sondern das Gesetz selbst gäbe. Würde nämlich in diesem Naturstand von beyden Seiten guter Wille vorausgesetzt, so wäre die Entscheidung nach der Regel der persönlichen Gleichheit oder die Einsicht dessen, was der Willkühr beyder zur Bestimmung überlassen bleiben müßte, so einfach, daß

die Wissenschaft fast ohne Gehalt geblieben wäre; man konnte sich also eigentlich nur an die Berechtigung zum Zwange in streitigen Fällen halten; da aber gilt in der That das Recht zwischen beyden schon gar nicht mehr, sondern nur die Gewalt.

Ueberhaupt die Idee des ganzen gewöhnlichen Naturrechts entspringt durch Verwechselung des Raisonnements aus der Natur der Sache mit philosophischer Rechtslehre, und macht eben dadurch Ansprüche, einen Codex des Rechtes aus bloßer Vernunft zu constituiren. Je vereinzelter ein Rechtsinstitut ist, wie etwa Wechselrecht, Fuhrmannsrecht, Recht der Alpenhirten, desto mehr bestimmt sich dabey aus dem Wesen des Geschäftes selbst, desto weniger aber aus allgemeinen Rechtsbegriffen. So erhalten wir also ein Naturrecht, welches eben um so weitläufiger wird, je genauer wir ins Detail besonderer Geschäfte eingehen, bey denen für die Gesetze der philosophischen Rechtslehre grade gar nichts eigenes mehr zu bemerken ist. Ein solches Naturrecht beschäftigt sich dann vorzüglich mit der unnöthigen Mühe die Definitionen der Römischen Institutionen und des Privatrechts unbestimmter auszusprechen und so zu recapituliren, ohne die Gesetze in Rücksicht ihrer zu betrachten. Es wird aber fehlerhaft durch seine Ansprüche an die Gesetzgebung selbst. Man machte sich mit diesem Naturrecht die falschen Hoffnungen, darin eine Art Gesetzgebung aus bloßer Vernunft zu besitzen ohne willkührliche Satzungen der Regierung, welches selbst für den einzelnen Fall Gesetze vorschriebe, in einem Vorschlag zum Criminalgesetzbuch, zum Eherecht, Erbrecht u. s. w.; und dann meinte man, diesem Gesetzbuche werde zwar von jedem andern derogirt, wenn

aber kein anderes vorhanden sey, so gelte es doch. Allerdings, gäbe es wirklich eine solche philosophische Rechtslehre, welche uns für Verhältnisse des Civilrechts und Privatrechts Verbindlichkeiten auflegte und vorschriebe, so sollten diese auch vor Gericht gelten, und die Consequenz triebe uns weiter als es solchen Naturrechtslehrern wohl gefallen könnte. Denn alsdann würde das Civilgesetz anstatt der Codex des Rechtes selbst zu seyn, eine bloße Ausnahme vom Gebote, nur erleichternde Befreyung vom Gesetz. Das naturrechtliche Gebot wäre hier von dem absoluten Sollen der Vernunft sanctionirt, gegen welches das Civilgesetz gar nichts verordnen dürfte. Das Schlimme dieser Forderung, das Naturrecht in foro über das positive zu erheben, versteckt sich aber nach der gewöhnlichen Behandlung dahinter, daß man im Naturrecht gar nicht zu Gebot und Verbot, sondern immer nur zu Erlaubnissen gelangt, welche denn wohl zum Theil vom positiven Recht aufgehoben werden können. So findet man z. B. Heyrathen zwischen nächsten Anverwandten, Polygamie, Hazardspiele und Wucher im Naturrecht nicht verboten. Das wenigstgebietende Naturrecht wird also vom mehr gebietenden Civilrecht nur ergänzt.

Nach richtiger Ansicht aber will die philosophische Rechtslehre nicht beliebige Vorschläge machen, wie dieß oder das gehalten werde; das überläßt sie der Erfahrung und der Weisheit der Gesetzgeber. Ihr Zweck ist einzig deutlich zu machen, was jeder Gebildete, wenn gleich nur dunkel, sich unvermeidlich bey den nothwendigen Anforderungen des Rechtes und ihrer Anwendung auf dieses oder jenes Rechtsverhältniß

denkt und woraus das Urtheil über das Recht in unserm Geist entspringt. Sie will nicht dem Richter zum Nothbehelf seiner Entscheidungen dienen, wo ihn das positive Gesetz verläßt, sondern resignirend auf jede unmittelbare Anwendung im Leben stellt sie nur die Idee ihres Gesetzes fest als Regel für den Gesetzgeber selbst.

Wenn also schon die philosophische Rechtslehre keine Ansprüche macht, das positive Recht dereinst zu verdrängen, so dürfen wir doch auch nicht mit manchen neuern Juristen (z. B. mit Feuerbach, der die Criminalgesetzgebung ganz einer empirischen Regel der Abschreckung unterwirft) die Ansprüche der praktischen Speculation an die Gesetzgebung ganz verwerfen und alles Raisonnement hier nur der Induction überlassen. Vielmehr kommt es nur darauf an, sie in ihre richtigen Gränzen zu beschränken.

Es gibt uns die praktische Speculation aus ihrer Pflichtenlehre allerdings die oberste Form zur Idee des Gesetzes mit dem Gebote der persönlichen Gleichheit vernünftiger Wesen. Dieses Gesetz der persönlichen Gleichheit als Regel des äußeren Verkehrs unter Menschen ist das einzige Thema der philosophischen Rechtslehre; nur kommt es darauf an, es gehörig heraus zu heben und anzuwenden. Das wäre also das wahre Geschäft der Philosophie für die Politik.

§. 214.

Dasjenige, was für die Gesellschaft der Menschen aus der Pflicht geboten ist, ist einzig an die Stelle des Gleichgewichts der Gewalt, die Gleichheit des Rechtes, d. h. der Personen zu setzen. Wenn wir die-

ses, als oberstes Gesetz und alleinige Forderung aus der Idee, an die Spitze der philosophischen Rechtslehre stellen, so ordnen sich ihm aber doch noch einige Gesetze bey, die wir ebenfalls als Rechtspflichten aussprechen müssen, wiewohl sie eigentlich nur physikalisch bestimmt werden. Die ersten Bedingungen der Möglichkeit einer Anwendung des Gesetzes der persönlichen Gleichheit liegen nämlich in den natürlichen Verhältnissen des menschlichen Verkehrs, sie werden zwar nur als Subsumtions-Formeln zum Gesetz hinzu postulirt; dieses theilt ihnen dann aber doch seine praktische Nothwendigkeit mit.

Die erste physische Bedingung der vernünftigen Thätigkeit eines Menschen ist der ausschließliche Gebrauch von Sachen, als den Meinigen, zur Erreichung meiner Zwecke. Damit also nur vom Rechte unter Menschen die Rede seyn könne, müssen die Sachen als Eigenthum vertheilt werden.

Dieses kann aber zweytens nur durch Gesetz und Vertrag geschehen, denn vernünftige Gemeinschaft der Menschen setzt Gedankenmittheilung voraus und willkührliches Zusammenwirken durch diese. Daher das Recht der Wahrhaftigkeit in Geschäften und der Gültigkeit von Verträgen.

Endlich aber eine gesetzliche Uebereinkunft wirklich geltend zu machen, wird nur gelingen, wenn das Volk sich in einer bürgerlichen Verfassung einer Regierung unterwirft.

Bürgerliche Verfassung, Gültigkeit von Verträgen und Vertheilung des Eigenthums sind also die drey Postulate der Anwendung von Rechtsbegriffen überhaupt; durch sie soll sich dann die Regel der persönli-

chen Gleichheit geltend machen. Hiermit hätten wir also eine Deduction aller Grundgesetze der philosophischen Rechtslehre gegeben. Die Menschen sollen in eine bürgerliche Verfassung durch Staat, Regierung und Gericht zusammentreten; Versprechen sollen gehalten werden; und dadurch soll unter ihnen das Eigenthum nach dem Gesetz der persönlichen Gleichheit vertheilt werden. Wir können dieß nämliche Resultat auch erhalten, wenn wir mit Kant vom Unterschied des physischen und intelligibeln Besitzes ausgehen, und dann die Bedingungen der Möglichkeit von intelligibelm Besitz aufsuchen. Um mit Vernunft in der äußern Natur thätig seyn zu können, langt die physische Inhabung von Sachen nicht zu, sondern ich muß aus meinem Wirkungskreise andere Menschen durch meinen bloßen Willen ausschließen können; erst wo dieß der Fall ist, nenne ich eine Sache die meinige, ich bin in ihrem intelligibeln Besitz. Dieses ist also nur ein Verhältniß der vernünftigen Wechselwirkung zwischen Menschen und folglich nur durch Vertrag und gesetzliche Uebereinkunft möglich. Selbst provisorisches Eigenthumsrecht ist also nur durch Vertrag und Gesetz zwischen Einzelnen, peremtorisches ist nur durch eine vollendete bürgerliche Verfassung zwischen allen möglich, die mit einander in Wechselwirkung kommen.

Den Fehler aller Darstellungen der philosophischen Rechtslehre, welche mit dieser unsrigen streiten, können wir auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zurückbringen. Wir verstehen unter dem Rechte des Menschen die Kategorie der vernünftigen Wechselwirkung, welche der Verbindlichkeit gegenüber steht und dem einen eine Forderung gegen den andern gibt. Gemein-

hin hingegen versteht man unter dem Rechte nur die Befugniß etwas zu thun oder zu lassen, also nur einen modalischen Begriff des erlaubten, nicht verbotenen. Wir erhalten daher zum Princip unserer Beurtheilung ein Gesetz der vernünftigen Wechselwirkung und zum Ausspruch des Urrechts die angeborne Gleichheit aller Menscheu vor dem Gesetz. Jenen hingegen schwebt nur dunkler oder deutlicher als Princip ihrer Beurtheilungen eine unbestimmte Formel vor Augen, in welcher die Freyheit jedes einzelnen Menschen von andern, die intelligible Unabhängigkeit jedes einzelnen von den Privatzwecken des andern zum obersten Rechtsprincip gemacht wird.

(Die Juristen begränzen ihr Gebiet häufig philosophisch durch den Unterschied der Zwangs- und Liebespflichten, sehen dann bey ihren Rechtspflichten nur auf das Verhältniß zum Zwang, und erhalten in ihrem Naturrecht nichts als Beurtheilungen der Fälle des erlaubten und unerlaubten Zwanges. Diese Darstellung läßt sich noch auf manche andere Weise tadeln, indem das Verhältniß des Rechts zum Zwang nur ein äußerliches für die Wissenschaft zufälliges ist, sie fällt aber auch unter den allgemeinsten Fehler, indem sie unter dem Rechte zu oberst nur die Befugniß zu zwingen versteht).

Allerdings ist nur dieser Erlaubnißbegriff vom Rechte die gewöhnlichste Bedeutung des Wortes im Leben, wenn vom recht Thun, aber nicht, wenn vom Rechte Haben die Rede ist. Im positiven Recht gilt in der That immer der letzte Begriff und dieser allein soll in der Wissenschaft an die Spitze gestellt werden. Wir suchen in dem Rechtsgesetz ein höchstes Gesetz der ver-

nünftigen Geselligkeit und erhalten dagegen mit jener Erlaubniß allein nur, ungeachtet aller physischen Gemeinschaft des einen mit dem andern, eine Regel der intelligibeln Ungeselligkeit, der Unabhängigkeit jedes Einzelnen vom Andern zur obersten Rechtsregel. Also gerade für den Fall, für den eigentlich die Antwort gesucht wurde, erhalten wir hier gar keine. Es muß erst ein Gebot gegeben seyn, wornach ich Recht oder Unrecht abmesse, von dem der Einzelne sich abhängig erkennt; gehe ich nur von meiner Unabhängigkeit aus, so bin ich zu nichts verbunden, es ist mir alles erlaubt und ich kann an nichts unrecht thun. Wir suchen aber unter der Idee des Rechts gerade für den Fall unsers physischen Zusammenwirkens und der Abhängigkeit des einen vom andern eine andere Regel des Gleichgewichts als die der Gewalt, und diese erhalten wir im Gesetz der persönlichen Gleichheit durch die Idee der persönlichen Würde jeder Vernunft.

Daß diese richtige Ansicht so oft übersehen wurde, kam vorzüglich daher, weil man sich mit ihrer Anwendung nicht zu helfen wußte. Der Fall, auf den dieß Gesetz allein angewandt werden kann, ist im Allgemeinen die Vertheilung des Eigenthums. Man las also in dieser Forderung der Gleichheit in der Vertheilung des Eigenthums: Widerrechtlichkeit des Unterschieds der Stände und glaubte, diesen Unterschied doch nicht entbehren zu können; die Forderung, daß der eine genau so viel besitzen solle als der andere, welches dann doch, wenn die Vertheilung einmal gemacht wäre, nicht einen Tag über bestehen würde; oder gar Aufhebung des Privatrechts, wie in Platons Republik, und Gütergemeinschaft, welche denn doch nur frommen Wün-

schen zuzuzählen sey und in den Erzählungen vom tausendjährigen Reich ihre Stelle fände. Alles richtig überschlagen würde folglich diese persönliche Gleichheit nichts für die Anwendung bedeuten, als daß die Klage des Armen um sein kleines Recht vom Richter eben sowohl gehört werden solle als die des Reichen um sein großes Recht. In der That aber will das Gesetz der persönlichen Gleichheit keinesweges den Unterschied der Stände ausgleichen, es fordert keine Gleichheit des Besitzes und will eben so wenig das Privatrecht aufheben. Der Fehler ist nur, daß man den politischen Berechnungen gewöhnlich den Staat nicht zu Grunde legt nach dem lebendigen Verkehr der Menschen, wodurch er besteht, sondern wie eine Maschine, die aus todtem Holz und Steinen ein für allemal fix und fertig aufgebaut werden soll. Betrachten wir hingegen das Leben der Menschen selbst, so findet sich eine leicht verständliche durchgreifende Bedeutung unsers Gesetzes, sowohl im Ganzen für Völkerrecht als für die inneren Verhältnisse einzelner Staaten. Im Großen für die Verhältnisse von Volk zu Volk stellt die Idee des Rechtes an die Stelle der gewöhnlichen lächerlichen Verachtung, mit der jeder seinen Nachbar beurtheilt, eine liberale Denkungsart, bey welcher der Schwächere nicht auf Betrug zu sinnen braucht gegen den Stärkern, der Stärkere nicht den Schwächern zum Sklaven verlangt, sondern keiner vom Andern mehr fordert, als was er gegenseitig ihm wieder zu leisten bereit ist. Nur in dieser Anerkennung der rechtlichen Gleichheit kann ein Volk innere geistige Größe zeigen und in Ehrgefühl des Schwächern oder Gerechtigkeit des Stärkern beweisen, daß es Charakter hat. Für den einzelnen Staat

aber macht sich die Anwendung auf die Staatsverwaltung überhaupt. Hier ist nun erstlich die Bemerkung sehr wichtig, daß die Gleichheit in Vertheilung des Eigenthums nicht darin besteht, den Unterschied der Armen und Reichen aufzuheben, oder darin, daß der eine gerade eben soviel hat als der Andere. Sondern erstlich, was wir im Leben wollen ist nicht unmittelbar das Haben, sondern das Leben selbst und Befriedigung seiner Bedürfnisse. Was wir vom Staate verlangen, ist die Möglichkeit unsre Bedürfnisse befriedigen zu können, die sind aber nach Stand und Lebensart für jeden andere, andere für den Regenten, den Gelehrten, den Kaufmann als für den Landbauer. Hierauf bezöge sich also einmal die Forderung der persönlichen Gleichheit, wobey denn der Staat durch seine politischen Institute in Rücksicht der Stände, der Familienverhältnisse, der Beerbung, der Erziehung u. s. w. schon stark darauf wirken kann, welche Bedürfnisse der Einzelne nur bekommt. Zweytens der Staat verspricht dem Einzelnen die Mittel, um seine Bedürfnisse zu befriedigen; er braucht aber dagegen Arbeit von ihm; das Hauptverhältniß wird also hier das zwischen Arbeit und jenen Mitteln seine Bedürfnisse zu befriedigen, d. h. der Gesetzgeber soll dahin sehen, daß ein jeder, der zweckmäßige Arbeit übernimmt, dadurch die Mittel finden könne zur Befriedung seiner Bedürfnisse. Wie viel und wie wenig damit eigentlich gefordert wird, kann jeder Politiker, der die Lage unsrer niedern Stände näher vergleichen will, leicht überschlagen. Die Einflüsse dieses Princips auf die Civilgesetzgebung machen sich dann nur mittelbar aus den durch dasselbe veranlaßten allgemeinen politischen Ansichten, denn zunächst

geht das Rechtsprechen nur auf die Schlichtung von Streitigkeiten nach der schon bestehenden Vertheilung des Eigenthums. Unmittelbarer wird hingegen die Criminalgesetzgebung von dieser Regel der persönlichen Gleichheit in Anspruch genommen durch ihre Abhängigkeit von der Lehre über den endlichen Werth und Unwerth menschlicher Handlungen überhaupt nach den Begriffen von Verdienst und Strafe. Das Richtige in Feuerbachs nur politischer Begründung der Straftheorie wurde vorzüglich deswegen gleich so evident, weil die vorherige Philosophie der Criminalgesetzgebung so viel Gewicht darauf legte, für die Regierung den Beweis zu führen, daß sie das Recht habe, den Verbrecher zu strafen. Hier waren wir nun desfalls glücklich aller Rückrechnung über die Moralität einzelner Handlungen überhoben, indem der Verbrecher es ja nur sich selbst zuzuschreiben hat, in den Fall der Execution zu kommen, weil ihm die Drohung voraus bekannt war. Feuerbachs Theorie ist aber doch einseitig, und sein eigner Vorschlag zu einem Strafgesetzbuch vereinigt so gut, wie jeder andere, immer die drey möglichen Principien einer vernünftigen Bestrafung mit einander. Erstens das Gesetz wird mit einer Drohung der Strafe begleitet, um von der Uebertretung desselben abzuschrecken. Zweytens die Größe der Strafe im einzelnen Falle wird nach dem Rechte der Wiedervergeltung abgemessen. Drittens die Wahl einer Strafart unter mehreren wird außer andern politischen Convenienzen vorzüglich auch disciplinarisch bestimmt, um die Strafe zugleich als Züchtigung zu brauchen. Das dritte ist nur politisch und gehört nicht hierher; das zweyte hingegen ist Folge des Gesetzes der persön-

lichen Gleichheit und der Anspruch der Rechtsidee an die Criminaljustiz. So leicht man gewöhnlich über das Recht der Wiedervergeltung weggeht, weil es nur Rache fordere, so entspringt doch aus ihm der größte Theil aller Strafverordnungen. Selbst Feuerbach entlehnt weit mehreres in seinen Gesetzen von diesem Princip als von seiner anerkannten Regel der Abschreckung. In dem bloßen Abschreckenwollen liegt gar keine Abmessung größerer oder kleinerer Strafen, und wenn man dann auch nicht jedem Verbrecher gleich das Leben nehmen will, so ist die Regel, die Größe der Strafe so zu wählen, daß sie grade zur Abschreckung hinreicht, erstlich sehr unbestimmt und dann im Verhältniß von dolus und culpa ganz unanwendbar. Auch sagt Feuerbach selbst eigentlich nur: man darf die Größe des Verbrechens nicht nach dem bösen Willen, sondern nur nach der Schädlichkeit der That für den Staat und seine Bürger abmessen, und setzt dann voraus, daß die Größe der Strafe in der Regel der Größe des Verbrechens und nicht der nöthigen Abschreckung entsprechen müsse. Das heißt also: er bestimmt die Größe der Strafe nach dem Rechte der Wiedervergeltung. Warum aber jedermann aus der Idee des Rechtes die Bestrafung der Verbrechen nach der Wiedervergeltung fordern müsse, läßt sich aus dem Grundgesetze der persönlichen Gleichheit leicht nachweisen. Eine jede rechtswidrige That ist für den, der sie begangen hat, eine diminutio capitis, eine Verringerung gleichsam seiner persönlichen Würde, der Thäter wird also dadurch unter die Gleichheit mit den unbescholtenen Bürgern im Staate sinken; und wenn man nicht jeden Verbrecher gleich ganz entehren und seiner Rechte berauben

will, so wird ein Mittel gefordert werden müssen, wodurch er sein Verbrechen abbüßen kann. Nun wendet sich positiv das Gesetz der Gleichheit dahin an, daß ein jeder für zweckmäßige Handlungen Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten soll; nach der nämlichen Consequenz wird es also für zweckwidrige und unrechtmäßige Handlungen gerade solche Mittel der Befriedigung von Bedürfnissen entziehen, oder überhaupt anstatt Genuß und Leben zu geben, Genuß und Leben zur Strafe nehmen müssen. Dies ist die einfache Consequenz, welche jedes natürliche Urtheil über Bestrafungen von Rechtswegen dunkler oder deutlicher leitet.

Dritter Abschnitt.

Von der philosophischen Religionslehre oder der praktisch idealen Ansicht der Dinge.

Einleitung.

§. 215.

Religionslehre nennen wir die Lehre von unserm Verhältniß zu Gott und der höheren Ordnung der Dinge. Als philosophische Wissenschaft kann sie sich also nur mit den transcendentalen Ideen der Vernunft beschäftigen, und der bestimmteste Ausdruck für philosophische Religionslehre wird im Gegensatz gegen die Ethik der, den wir oben angaben. Ethik ist praktische Naturlehre, welche die Regeln der Werthgesetzgebung auf die Geschichte der Menschen anwendet; wie in der speculativen Philosophie müssen wir ihr aber eine ideale Ansicht nebenordnen, welche das Gesetz des Zweckes objectiv auf das Wesen der Dinge bezieht, und also eine praktische Bestimmung der Ideen enthält. Dieses ist die philosophische Religionslehre, welche folglich ihrem Begriffe nach unmittelbar mit einer objectiven Teleologie zusammenfällt. Wir verstehen die Organisation unserer Ueberzeugungen in Rücksicht ihrer sehr leicht. Aus der praktischen Bestimmung der Ideen müssen sich Grundsätze des praktischen Glaubens bil-

den, welche aber unter negativen Ideenformen allein auszusprechen sind. Praktisch-theoretische Unterordnungen sind nur in der Ethik möglich; unter die Principien der Religionslehre hingegen gibt es nur eine ästhetische Unterordnung der Ahndung. Wir sondern aber in der Wissenschaft von der allgemeinen teleologischen Ansicht der Dinge noch die Religionslehre aus, eben wie wir speculativ die Lehre von den Ideen und ihren negativen Formen von der ästhetischen Beurtheilung der Natur überhaupt unterscheiden mußten.

Religionslehre ist uns also der Ausspruch des praktischen Glaubens. Religion aber nannten wir oben nach der eigentlichen alten Wortbedeutung eine eigne Gestalt der Tugendpflicht. Jetzt hingegen unterscheidet sich die gewöhnlichere Bedeutung von Religion und Religiosität wohl nur in der wissenschaftlichen Form von Religionslehre, sie ist Sache der Ueberzeugung und nicht der Pflicht. Nach gemeinerer Bedeutung benennen wir damit nur den kalten Ausspruch des Glaubens an Ideen selbst; nach höherer Bedeutung hingegen ist sie uns die Gefühlsstimmung der Andacht, d. h. das lebendige unmittelbare Gefühl der Ahndung des Ewigen in der Natur, sie ist die Stimmung für die ästhetische Weltansicht überhaupt.

Wollen wir also die Ideen der philosophischen Religionslehre näher entwickeln, so haben wir nur nach den oben (§. 203.) aufgestellten drey Grundsätzen die negativen Formen der praktisch bestimmten Ideen zu betrachten. Wir stehen bey einem Gegenstande, dessen wissenschaftliche positive Erkenntniß uns ein unvermeidliches Geheimniß bleiben muß, dessen nähere Erörterung also großentheils nur in Warnungen bestehen kann,

unsrer Vernunft nicht mehr Einsicht zuzutrauen, als ihr nach ihrer Organisation möglich ist. Für diese Erörterung bieten sich uns dann nach den drey Grundsätzen drey Themate an; erstlich aus der praktischen Bestimmung der Idee der Seele die Lehre von der Bestimmung des Menschen; zweytens aus der praktischen Bestimmung der Idee der Freyheit die Lehre vom Bösen und Guten; und drittens aus der praktischen Bestimmung der Idee der Gottheit die Lehre von der Weltregierung.

Wir wissen aber voraus, daß wir in diesen Ideen nicht etwa die Principien einer höheren Wissenschaft, sondern nur die absolut ausgesprochenen Principien ästhetischer Ideen besitzen (§. 162.).

Erstes Kapitel.

Von der Bestimmung des Menschen.

§. 216.

Die ideale Form, welche sich am nächsten an die Natur anschließt, ist die Idee der intelligiblen Welt unter der Idee der Seele. Auf diese werden also auch die bestimmtesten Expositionen der Teleologie ihre Ansprüche machen. Wir wissen aber, daß das objective Gesetz des Zweckes, nach welchem das Wesen der Dinge selbst aus dem Gesetze seines Endzweckes verstanden werden soll, nur ein ideales Princip unsrer Ueberzeugung ist, unter welches folglich keine wissenschaftliche, sondern nur eine ästhetische Unterordnung möglich

seyn kann. Es wird also die Hauptregel dieser unsrer Lehre, daß wir jedes Urtheil, über objective Zweckmäßigkeit in der Natur, der Aesthetik überlassen müssen, und daß nach bestimmten Begriffen für uns gar keine Teleologie der Natur möglich ist. Dieß läßt sich schon leicht deutlich machen ohne eben auf jene höchsten Abstractionen zurückzugehen, nach denen wir das Gebiet des Begriffes mit dem der Ideen vergleichen. Soll das Wesen der Dinge bestimmt aus seinem Endzweck begriffen werden, so müßte die Erkenntniß von der Umfassung des Ganzen der Welt, von der Totalität im Seyn der Dinge ausgehen, indem nur an diese sich die Regel des Zweckes anlegen könnte. Dieses Ganze aber erreichen wir eben nie mit unsrer positiven Erkenntniß, sondern Unvollendbarkeit war ihr mathematisches Grundgesetz in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit. Diese Unvollendbarkeit stellt sich also jedem einzelnen Versuche entgegen, die Geschichte der Welt als ein System von Zwecken unter einem Endzweck zu beurtheilen; die Unmöglichkeit einer Teleologie der Natur nach Begriffen läßt sich daher schon an jedem einzelnen Beyspiele für sich deutlich machen.

Ueberschlagen wir das Verhältniß der objectiven Zweckgesetzgebung zu unsrer Erkenntniß ganz im Allgemeinen, so ergibt sich Folgendes. Das erste in unsrer Erkenntniß ist die materielle Weltansicht, welche nur der Erscheinung gehört, in den Bildungen der Organisation aber mit dem Leben in Berührung kommt; das zweyte ist die geistige Weltansicht, welche nur vom einzelnen innern Leben ausgeht, sich aber nach Analogien an den organisirten Formen der Materie weiter entwickelt; das dritte endlich ist die An-

ficht des Ewigen, welcher sich jene geistige Ansicht zunächst zu Grunde legt.

Der Begriff des Zweckes und sein Gesetz ist nun zunächst einheimisch in der geistigen Ansicht der Dinge als Gesetz der willkührlichen Thätigkeit; hier erhält er also sein volles Recht, indem er der selbstthätigen Geschichte der Menschheit oder der Ausbildung der Vernunft in ihr die Gesetzgebungen der Sittenlehre und Politik vorschreibt, wie wir diese als Ideal des reflectirten Triebes für das weltbürgerliche Ganze kennen lernten.

So charakterisirt sich das Zweckgesetz unmittelbar als subjectives Gesetz dessen, was die Menschen mit ihrer willkührlichen Thätigkeit wollen. Aus dem allgemeinen Verhältniß der geistigen zur idealen Ansicht der Dinge sehen wir dann auch leicht ein, wie sich das nämliche Gesetz (nach §. 186.) auch der letztern unterlegen und so als objectives allgemeines und nothwendiges Gesetz des Wesens der Dinge selbst vorkommen muß, wo es aber für uns nur von ästhetischer Anwendung seyn kann.

Eine Speculation also, welche eine logische theoretische Teleologie der Natur versucht, wird für sie die zwey Themate finden: der Organisation in der materiellen und der Zwecke für die Weltgeschichte in der geistigen Naturansicht. Aber die Entwickelung beyder wird sich ohne Widerspruch nie vollenden können. So finden wir dann auch geschichtlich diese Verhältnisse zusammengestellt am philosophisch bestimmtesten in Kants Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

Der Versuch der Teleologie, das Ganze der Natur

nach Zwecken zu beurtheilen, ist mit dem Mechanismus der Natur gar nicht in Widerspruch; wir setzen nur voraus (hypothetisch oder nach einer bloß relativen Supposition unsrer Urtheilskraft,) daß ein höherer Verstand mit diesem nothwendigen Ablauf der Begebenheiten, wie er sich eben findet, etwas wolle. Wenn wir die allgemeine Theorie der Natur ein System der wirkenden Ursachen nennen, in welchem der Ablauf der Begebenheiten so erklärt wird, wie die Substanzen durch ihre Grundkräfte und ihr gegenseitiges Verhältniß ihn bewirken: so können wir diesem das teleologische Princip als Princip eines Systemes der Endursachen recht wohl nebenordnen, nach der Voraussetzung, daß jemand die letzten Wirkungen in jenem Ablauf der Begebenheiten sich zum Zwecke setze.

Kant hat also ganz richtig bemerkt, daß dieses teleologische Princip nur eine Ueberordnung über die Theorie der Naturlehre fordere, ohne sich mit dem Innern ihrer Erklärungen zu bemengen. Er hat auch noch sehr gut eingesehen, daß es wegen des Grundgesetzes unsrer Urtheilskraft, (wegen der subjectiven Zufälligkeit alles Gehaltes unter allgemeinen Formen in unsrer Erkenntniß,) dem Menschen unmöglich sey, die Natur als Ganzes nach einem System von Zwecken in bestimmten Begriffen zu verstehen, daß also alle teleologischen Principien nur der reflectirenden Urtheilskraft gehören können und nicht der bestimmenden, auch der Begriff eines Naturzweckes uns schlechthin unerklärlich bleiben müsse. Allein er läßt unbestimmt, wie wir dann doch zur Ueberzeugung von der Realität einer teleologischen Weltansicht gelangen, und übersah durch eine einseitige

Exposition der Gesetze des Organismus, daß die ganze Aufgabe seiner teleologischen Urtheilskraft von der der ästhetischen gar nicht verschieden sey. Wir haben dagegen gefunden, daß das Princip unsrer nothwendigen teleologischen Weltansicht das oberste Princip des praktischen Glaubens sey, und eben deshalb nur Eigenthum der Aesthetik bleiben müsse.

§. 217.

In Rücksicht der wirklichen Aufstellung teleologischer Principien für die Natur meint nun Kant: „Es gibt erstlich eine äußere Zweckmäßigkeit der Brauchbarkeit eines Dinges, wo das eine nur als Mittel für ein Anders beurtheilt wird, so sehen wir den Kreislauf des Wassers, die Lage von Land und Meer als Bedingungen der Möglichkeit des Organismus an der Erde an und eben so die Vegetation dem Thierreich untergeordnet. Diese äußere Zweckmäßigkeit qualificire sich aber nicht für sich zu einem teleologischen Princip, weil in ihr kein Zweck gegeben, sondern nur Mittel einem vorausgesetzten Zwecke untergeordnet werden. Allein neben dieser finde sich eine innere Zweckmäßigkeit organisirter Materien. Die Organisation könne gar nicht als möglich gedacht werden, ohne sie als Naturzweck voraus zu setzen, indem in ihr als einem sich selbst Erhaltenden und Hervorbringenden das Ganze nicht nur durch die Theile, sondern auch jeder Theile nur durch das Ganze besteht, und die Theile gegenseitig immer zugleich Ursach und Wirkung von einander sind; so daß in ihm nicht nur nichts zufällig, sondern auch nichts umsonst sey."

„Erkennen wir aber so nur einmal Zwecke der Natur an, so sey es der Vernunft nothwendig, die Natur

überhaupt als ein System von Zwecken zu beurtheilen, dann finde sie im Daseyn des vernünftigen Wesens (für die Erde im Daseyn des Menschen) das einzige, was sie als Endzweck der Welt ansehen könnte, und somit würde die Bildung des weltbürgerlichen Ganzen in der menschlichen Gesellschaft der oberste Gegenstand ihrer teleologischen Beurtheilungen.“

Der Grundfehler in dieser logischen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit liegt in der falschen teleologischen Ansicht der Organisation; die falsche Ansicht der Zwecke in der Geschichte wird dann nur Folge davon.

Kant setzt dem Mechanismus der Natur nach Gesetzen der Bewegung eine Technik der Natur nach Zweckgesetzen entgegen, meint die Möglichkeit der Selbsterhaltung und Fortpflanzung, wie wir sie bey den Organisationen der Erde finden, sey ohne eine solche Technik gar nicht erklärbar, und leitet eben daraus das Gesetz der Physiologie des Organismus ab, daß in ihm nichts ohne Zweck sey. Wir haben dagegen gezeigt, daß der Unterschied des Mechanismusund Organismus in der materiellen Welt nur auf dem Gegensatz zweyer Formen physischer Processe beruhe, welche beyde durch die Gesetze der Bewegung als gleich erklärlich angesehen werden müssen. Der Mechanismus der Natur bestand in dem Bestreben zum Gleichgewicht in manchen physischen Processen; ihm steht nicht Technik, sondern ein Gesetz des Kreislaufes als Form der organisirenden physischen Processe gegenüber, und es fand sich, daß das Grundgesetz der bewegenden Kräfte in der Natur einen Proceß des Kreislaufes als den höchsten einleiten müsse. Wir bedürfen also zur Erklärung des Organismus gar keines teleologischen Princips. Das

Grundgesetz des Organismus, welches Kant seiner Beurtheilung zu Grunde legt, daß in ihm alles und jedes zugleich Ursach und Wirkung ist, ist nur ein anderer Ausdruck für das Gesetz der Selbstreproduction oder der Selbsterhaltung eines physischen Processes und diese Selbsterhaltung und Wiederhervorbringung, so verschiedenartig, bald einfacher bald zusammengesetzter, sie sich in der Erfahrung zeigen mag, ist nur eine nothwendige Folge vom Grundgesetze des Kreislaufes, das heißt von dem Gesetze für einen Ablauf von Begebenheiten, daß diese in einer bestimmten Reihe wieder auf ihren Anfangszustand zurückführen. Die größere Zusammensetzung und Verwickelung dieser Form in den einzelnen Organisationen des Pflanzen- und Thierreichs kann im Princip selbst keinen Unterschied machen. Auch ist die gewöhnliche Maxime der Physiologen, die einzelnen Theile im Organismus nach ihrer Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, in der That gar kein teleologisches Princip, sondern die Worte Mittel und Zweck kommen darin nur als geborgte Ausdrücke vor; die Maxime selbst ist durch das bloße Gesetz der Reproduction begründet und eben dadurch auch in ihrer Anwendung beschränkt. Das Verhältniß von Mittel und Zweck ist das umgekehrte der Causalreihen in der Natur. Der Zweck ist die Wirkung, das Mittel die Ursach, welche auf diese Wirkung führt; das Mittel wird aber doch um des Zweckes willen erst gewählt. Wir können also bildlich diese Ausdrücke für die Naturbeobachtung immer brauchen, wo wir in der Erfahrung von den Wirkungen ausgehen, gleichsam als ob diese jemandes Zweck wären, und nun zu diesen Ursachen hinzu suchen, durch welche jene Wirkungen beste-

hen, als die Mittel, wodurch jene Zwecke hervorgebracht werden können. Wenden wir dieß auf den Organismus an, so wird aus dem wechselseitigen Verhältniß von Ursach und Wirkung in einem Kreislauf von Begebenheiten ein gleiches Wechselverhältniß von Mittel und Zweck, so daß jeder Theil einem organisirten Ganzen zugleich als Mittel und als Zweck angesehen werden kann. Die Maxime also: keinen Theil in einem organisirten Ganzen als zwecklos gelten zu lassen, folgt unmittelbar aus dem Grundgesetz einer sich selbst erhaltenden Form. Je zusammengesetzter gleichsam die Maschinerie einer sich selbst erhaltenden Form ist, desto weniger wird es wahrscheinlich, daß in ihr Theile mit erhalten werden können, die zur Reproduction des Ganzen selbst nicht wesentlich sind. So sehen wir dann auch die Anwendung dieser angeblich teleologischen Maxime beschränkt. Wenn ich für den menschlichen Körper frage: wozu ist Lunge, Leber oder Milz in ihm? so läßt sich eine bestimmte Antwort über ihre Zweckmäßigkeit erwarten, indem dieß constituirende Theile des reproductiven Systems sind. Frage ich aber weiter, wozu sind überhaupt Muskeln und Nerven in ihm, so komme ich damit auf äußere Zwecke der Empfindung und willkührlichen Bewegung; ich kann nicht mehr streng nach jener Regel antworten; die Organisation könnte auch ohne diese Theile bestehen, oder mit andern statt ihrer. Z. B. warum hat der Mensch Hände oder eben fünf Finger? Hier verliert jene Maxime ihre Anwendung ganz, und fällt mit einer bloßen Beurtheilung einer äußern Brauchbarkeit zusammen, die gar nichts sagt, wenn nicht anderwärts her schon bestimmt ist, daß der Mensch ein Zweck der

Natur sey. Dieß wird noch deutlicher an Pflanzen. Wozu dem Baum überhaupt Wurzeln, Blätter und Blüthen dienen, das läßt sich bestimmt beantworten, weil diese in das innere System seiner Reproduction gehören; frage ich aber, wozu er Zweige hat oder grade diese Wurzeln und diese bestimmten Blätter, so ist hier schon keine teleologische Antwort mehr möglich. Oder frage ich, warum ist unter den vielen möglichen ähnlichen Blumenformen gerade die Tulipane an der Erde wirklich geworden; warum gibt es von einem Geschlechte so viele Arten, von einem andern so wenige; warum gibt es so viele sechsblätterige und fast gar keine siebenblätterige Blumen: so gibt es für alles das gar keine teleologische Antwort mehr, sondern ich kann nur nach allgemeiner Naturlehre z. B. sagen: sechsblätterige Blumen werden häufiger seyn als siebenblätterige, weil der Theilung in sechs Theile ein einfacheres geometrisches Princip der Theilung zu Grunde liegt als der in sieben.

Das Kantische teleologische System verliert also hiermit seine ganze Grundlage. Wir haben §. 141. gefunden, daß die organischen Formen nur auf eine viel mittelbarere Weise den Zweckgesetzen untergeordnet werden können und dann nur ästhetisch. An ihnen leiteten sich die Analogien unserer geistigen Weltansicht fort, in der allein Wille und Zweck ein einheimisches Princip sind. Unmittelbar finden wir also Gesetze des Zweckes nur da, wo der Wille sich als thätig zeigt, und so entsteht uns die Zweckgesetzgebung für den einzelnen Menschen und für die Geschichte der Menschheit. Aber eben da fanden wir, daß der Zweck in der Geschichte der Menschheit nur subjectiv als ein Ideal für

die willkührliche Thätigkeit der Menschen angegeben werden könne, nicht aber objectiv als ein Zweck der Natur mit der Menschheit. Letzteres ist der zweyte Mißgriff, gegen den wir hier sprechen müssen.

§. 218.

Wir haben zwey Regeln, nach denen wir die Zweckmäßigkeit eines Dinges in bestimmten Begriffen, d. h. seine Vollkommenheit beurtheilen können; die äußere Vollkommenheit der Nützlichkeit, wo ein Ding nur als Mittel für einen gegebenen Zweck beurtheilt wird, und die innere Vollkommenheit der Bildung, wo ein Ding seinen wachsenden Werth als Zweck in sich selbst trägt. Beyde Gesetze aber taugen nicht, um objective Zwecke der Natur anzusetzen. Mit dem ersten machen sich die gewöhnlichen teleologischen Spiele der Naturlehre; daß es aber nicht für die Natur selbst, sondern nur für einen untergeordneten Willen in der Natur gelten könne, liegt schon in seiner Mittelbarkeit. Der Mensch geht seinen Zwecken durch Vermittelungen nach, die Natur hingegen würde die ihrigen unmittelbar hinstellen, Daseyn und Zweckmäßigkeit wäre ihr eins und dasselbe. Und ein System von Zwecken unter dem Gesetz der allmählichen Ausbildung in der Zeit paßt eben so wenig für das Ganze der Natur. Für des Menschen Leben und die Geschichte der Völker ist dieß allerdings die Regel seines Zweckes; diesen aber der Natur selbst zu borgen, hat wieder keine Bedeutung. In der Geschichte liegt uns die Wirklichkeit der Dinge; im Geschehen allein ist uns das Leben; das gewordene Product ist todtes Residuum. Aber eben diese Bewegung des Lebendigen läßt sich vor kei-

nem Begriffe fest halten, sondern nur der ästhetischen Zweckmäßigkeit des Schönen und Erhabenen unterwerfen. Wollen wir dieß Gesetz auf die Natur selbst anwenden, so wiederhohlt sich hier nur die allgemeine metaphysische Frage: ist die Geschichte der Menschheit eine endliche oder unendliche? und keine von beyden Antworten genügt uns. Denn ist sie unendlich, so würde das Ziel ihrer Ausbildung, welches am Ende der Zukunft liegt, nie erreicht werden und wäre nichts; ist sie aber endlich, so ergießt sich der Strom des Lebens in den Sumpf einer endlosen Ruhe des Todes.

Die Philosophie weiß von der Geschichte der Menschheit also weiter gar nichts, als die idealen Zwecke, welche sie in Sittenlehre und Politik dem Menschen aufgibt; alles andere bleibt der Erfahrung überlassen. Ob und wie diese Zwecke wirklich erreicht werden, ist nicht ihre Sorge; sie weiß es nicht zu prophezeihen, ob es dem Herrn der Erde gefallen werde, dieselbe Ausbildung sich fortentwickeln oder ihren alternden Stamm absterben zu lassen und nach ihr ein anderes neues Leben hervorzurufen, denn es gilt ja doch nur die That des Menschen und nicht ihr Erfolg.

Wir können es aber leicht übersehen, was jene sogenannten philosophischen Ansichten der Geschichte (derjenigen, die sich hier im Namen der Speculation zu Wahrsagern aufwerfen,) enthalten werden.

Die Geschichte der Menschheit ist die Ausbildung der Vernunft in der Gesellschaft der Menschen durch den Staat für Verstand, Geschmack und Charakter nach den drey idealen Zwecken der Wissenschaft, schönen Kunst, der Tugend und des Rechtes. Das eigent-

lich thätige Princip in der Bildung der Vernunft war aber (nach §. 187.) die Reflexion; welche gleichsam versucht, ihr Leben von dem allgemeinen Leben der Natur loszureißen, und durch ihre vernünftig willkührliche Thätigkeit ihr eignes Leben zu leben. Dem gemäß können wir für das Ganze der Geschichte folgende drey Stände der menschlichen Bildung voraussetzen.

1) Einen Zustand der sich durch die Natur ohne Reflexion entwickelnden bloßen technischen Geschicklichkeit, den Zustand der sich erst entwickelnden Vernunft. Dieser leiht die Bilder für den Stand der Unschuld, das goldne Zeitalter, in welchem die Götter unter den Menschen lebten, oder wo eine üppigere Vegetation die Vernunft schmeichelnd empfing, die Natur die aufkeimende Vernunft wie ihr Lieblingskind pflegte im Paradiese.

2) Einen Zustand der sich ausbildenden Reflexion selbst, wo die erwachte Vernunft sich der Vormundschaft der Natur zu entziehen sucht, um aus eigner Kraft nach eignem Willen zu leben, ein Zustand also des Streites von Bildung und Verbildung, aus dem man den Stand des eisernen Zeitalters dichtet, den Stand des Pfluges und des Schwerdtes, der Sünde, des Widerspruchs der Vernunft mit sich selbst, wo die Vegetation ihren Dienst nur gezwungen thut.

3) Einen Zustand der vollendeten Reflexion oder der herrschenden Vernunft, der gewonnenen Durchbildung, von welchem die Dichtung ihre Bilder für die Wiedergeburt, Versöhnung, Erlösung, für das tausendjährige Reich, den ewigen Frieden und das unaufhörliche Halleluja der Apokalypse entlehnt.

In reiner Trennung dieser Zustände läge aber der

Stand der Unschuld vor dem Anfang der Geschichte, er ist der, der nie gewesen ist, der Stand der Erlösung hingegen folgte auf das Ende der Geschichte, nach dem jüngsten Tag, ist also der, der nie seyn wird.

Jeder wirkliche Zustand, in welchem wir die Geschichte der Menschen aufgreifen können, gehört in den Lauf der sich fortbildenden Reflexion; er wird also relativ gegen andere frühere Zustände immer zum Theil zum Stand der Sünde, zum Theil aber zum Stand der Erlösung gehören, in Rücksicht der folgenden aber wieder zum Theil als Stand der Unschuld, zum Theil aber als Stand der Sünde erscheinen. Jeder Geist der Zeit erscheint also halb unter der komischen Maske des Lustspiels, halb unter der tragischen des Trauerspiels, und nur selten einmal faßt ein Zeitalter so viel Selbstvertrauen, in sich selbst das göttliche Epos erscheinen zu sehen. So kühn ist meines Wissens noch kein phantasirender Philosoph gewesen, das eigne Zeitalter als den Stand der Unschuld künftigen zum Vorbild und Sittenspiegel vorzuhalten, wir sehen vielmehr nur die zwey Meinungen im Streite mit einander, ob das gegenwärtige Zeitalter zum Stande der Sünde oder der Erlösung gehöre. In der ersten Christenheit und nach der Reformation sah man dem Tag des Herrn freudig entgegen, ja gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts meinten viele, die Erlösung der Aufklärung klar vor Augen zu haben. Nun aber ist den Meisten unter uns der Muth wieder sehr gesunken, sie finden sich wieder ganz in der Sünde verloren und viele wissen wohl keinen näheren Trost mehr als den Paulinischen: Er hat sie alle befaßt unter die Sünde, auf daß er sie alle erlöse durch den Glauben.

Den gediegenen Geschichtsforscher muß diese ganze phantastisch ideale Ansicht anekeln, indem er sich nur getrieben fühlt, jeder Zeit eigenthümliches Leben rein aufzufassen und durch den Ablauf der Geschichte zu verstehen; wo er dann wohl begreift, daß er in jeder Zeit einen Theil fortschreitender Bildung und einen Theil fehlgreifender Verbildung vereinigt finden wird, daß aber jene Philosophen nach ihren sanguinischen oder melancholischen Hoffnungen sich nur damit beschäftigen, diese beyden Bestandtheile einseitig aus dem Ganzen zu sondern.

Welches ist dann also die Bestimmung des Menschen? Sie ist eine Ewige, deren Gesetz kein irdisches Ohr gehört, kein irdisches Auge gesehen hat; den Schleier ihres Geheimnisses wird keine sterbliche Vernunft aufdecken.

Zweytes Kapitel.

Vom Guten und Bösen.

§. 219.

Ob der Mensch gut oder bös oder keines von beyden sey, das hat Kant zum alleinigen Thema seiner philosophischen Religionslehre gemacht. Er spricht in einer schwerfälligen mythologischen Darstellung von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten im Menschen, dann vom Kampfe des Guten mit dem Bösen, und läßt endlich, so Gott will, das Gute über das Böse siegen in der Gründung des Reiches Gottes auf Erden. In der Ausführung gibt er aber manche sehr bestimmte und deutliche Expositionen über praktische Philosophie, die wir schon benutzt haben. Auch in dem Resultat über die Grundlehre vom Bösen und Guten werden wir mit ihm zusammenstimmen: der Mensch ist gut der Anlage nach; hat aber dabey einen ursprünglichen Hang zum Bösen von Jugend auf und immerdar. Doch müssen wir in der Exposition selbst einen vom seinigen verschiedenen Gang wählen.

Nur süße Oberflächlichkeit, welche der Empfindeley schmeicheln will, hat es gewagt, den Menschen für gut schlechthin zu erklären, einseitiger Empirismus hält ihn fleckweise für gut und fleckweise für böse oder eigentlich für keines von beyden; die Kraft des philosophischen Urtheils hat sich hingegen immer für die Strenge der Unterscheidung zwischen gut und bös und in Rücksicht des Menschen für das Verdammungsurtheil

erklärt. Wie aber wollen wir dieses gehörig motiviren und beschränken?

Der Gegensatz des Guten und Bösen gehört zu den Begriffen, welche Schleiermacher passend als sittliche Vergleichungsbegriffe auszeichnet. Gut ist dasjenige, was mit einem gegegebenen Zwecke übereinstimmt (§. 170.), wir setzen ihm das Schlechte entgegen, wenn der Zweck ein beliebiger ist (§. 204.), das Böse aber, wenn der Zweck ein nothwendiger oder Pflicht ist. Diese Begriffe gehören also zur Vergleichung des einzelnen Willens mit seinen Zwecken und setzen in Rücksicht der Würdigung von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit menschlicher Handlungen immer Zurechnung voraus, durch welche dann Lob und Tadel, Aussprüche des Gewissens, Selbstzufriedenheit und Reue bestimmt werden.

Zurechnung ist das Urtheil, worin ich jemand als Urheber einer That anerkenne. Zurechnung setzt also immer Freyheit voraus und ist überall anwendbar, wo von freyer Handlung die Rede seyn kann. Sie unterscheidet sich folglich nach den verschiedenen Abstufungen der Freyheit (§. 144. und 145.). Wir rechnen einem Menschen erstlich nach juridischer Freyheit seine Thaten zu, nur wiefern er durch seinen Willen und Verstand sie gethan hat, wiefern er nach Gesetzen der innern Natur ihre Ursache ist. Dann macht die Zurechnung aber auch noch an den Thäter selbst Ansprüche der Verantwortlichkeit, warum er dieß oder das gethan habe. Die That soll also nicht nur aus dem, was ich nun einmal bin, oder aus meiner äußern Lage folgen, sondern wir setzen in der Zurechnung noch als metaphysische Freyheit eine gänzliche Unabhängigkeit meiner von

der Natur voraus mit dem Glauben, daß mich die äußern Umstände zur That wohl anregen, aber nicht bestimmen können; daß ich der, der ich bin, durch mich selbst sey; daß die Kraft meines Wollens mir durch mich selbst und nicht durch die Natur meines Wesens gegeben sey. Ohne diese metaphysische Freyheit würde zwar wohl Beurtheilung des Guten und Schlechten in meiner Lage, Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit der mir von der Natur gegebenen Lage statt finden, aber nicht das eigenthümliche von Lob und Tadel; keine Zufriedenheit mit mir selbst und keine Reue über das Vergangene. Diese Zurechnung in eminenterm Sinne findet sich im natürlichen Urtheil der Menschen nicht nur in Sachen des Gewissens, sondern auch in allem, was von eigner Geschicklichkeit und Einsicht abhängt, so daß wir uns nicht nur über Mangel an gutem Willen, sondern eben so über Mangel an Verstand und Urtheilskraft Vorwürfe machen. Wir können leicht nachweisen, daß dieß auch wirklich das richtige Urtheil sey, denn eben mit dem Grundbewußtseyn des Glaubens und der Ueberzeugung von der ewigen Realität meines Wesens legt sich auch die Ueberzeugung von meiner höhern Freyheit meiner ganzen innern Selbsterkenntniß zu Grunde. Es findet also dieses ideal motivirte Urtheil der Zurechnung bey allen meinen Handlungen statt, aber nicht bey allen ist die Regel, nach welcher ich Lob oder Tadel ertheile, selbst von idealem Ursprunge, sondern dieß letztere findet nur bey der Vergleichung meiner That mit der Pflicht, also beym Unterschied des Guten und Bösen oder in Sachen des Gewissens statt. Die Lehre vom Guten und Bösen gehört also nicht in die praktische Naturlehre,

sondern nur in die praktisch ideale Ansicht der Dinge. Schleiermacher bemerkt sehr richtig: daß die Untersuchungen über die Freyheit nicht in das Innere der Sittenlehre gehören. Wenn nämlich ethische Ueberzeugung überhaupt schon zugegeben wird, so braucht man, um sie zu entwickeln, nicht erst auf jene schweren speculativen Untersuchungen zurückzusehen. Demungeachtet liegen aber doch die Resultate dieser Untersuchungen schon der ganzen Aufgabe der Sittenlehre überhaupt zu Grunde, und wer sich darüber orientiren will, wird unvermeidlich auch auf jene tiefsten Grundlagen zurückgewiesen werden. Ihre bestimmte Anwendung können dann die Ideen freylich nicht in der praktischen Naturlehre finden, sondern dafür ist die Stelle eben die praktische Lehre von den Ideen, in welcher die Freyheit uns diese Lehre vom Bösen gibt.

Deswegen müssen wir die Kantische Lehre vom Bösen darin tadeln, daß sie ihre Erklärungen wieder in die Natur hinein trägt; den Hang zum Bösen, der nur nach Ideen gedacht werden kann, als einen natürlichen Hang der Menschen vorstellt. Gut in der höchsten Bedeutung und böse im Gegensatz kann nur die innerste That des Menschen, seine Gesinnung, die Regel genannt werden, welche er zum Bestimmungsgrund seiner Handlungen im Entschluß angenommen hat (§. 183. und §. 186.). Nun sagt Kant: „der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sey, muß nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, (nicht in dieser ihrer Materie) die er in seine Maximen aufnimmt, sondern in der Unterordnung (die Form derselben) liegen: welche von beyden er zur Bedingung

der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt; das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersten in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte." Hierin ist nun wohl richtig, daß darin allein der Grund des Bösen im Menschen noch nicht liegt, daß er sinnliche Antriebe der Neigung neben den sittlichen Antrieben hat. Aber wenn man einem solchen Menschen, der nur durch falsche Unterordnung der Maximen böse wird, die sinnlichen Neigungen durch bloßes Phlegma der Schwäche entzöge, so daß der reine Trieb allein übrig bliebe: so würde dieser pflichtmäßig aus Pflicht handeln, ohne einigen Tadel seines Charakters. Dieß kann doch offenbar nicht richtig seyn. Der Mensch würde dann wirklich gut, dem nur die Gelegenheit zur Sünde genommen wäre. Ja noch mehr: wenn diese Ansicht die richtige wäre, so müßte der böse Mensch immer nur legal handeln, und hätte gar keine Tugend, auch nicht einmal im Kampfe gegen die Neigung, denn er setzt das Gesetz in seiner Maxime der Neigung nach, er käme also an dasselbe immer nur dann erst, wenn es seiner Neigung nicht zuwider ist. Auch dieß ist offen-

bar falsch. Wir fühlen uns vielmehr immer dem Gesetze unterworfen und nur die Heftigkeit der Neigung vermag die Tugend zu überwinden, deren Forderung sonst vor dem innern Richter immer als die erste und herrlichste anerkannt wird.

Kants Fehler in dieser Bestimmung des Bösen liegt nämlich darin, daß er, wie oben oft bemerkt wurde, das Vermögen der Antriebe im menschlichen Willen vom Vermögen der Entschließungen nicht gehörig unterscheidet. Er nimmt deswegen an: Der Mensch handle immer unter der Form verständiger Entschließungen, und wenn sein Wille nun doch böse sey, so müsse sich eine Verkehrtheit im Verhältniß der Maximen im Obersatz seiner Entschließungen finden, so daß diese einander gegen ihren wahren Werth untergeordnet würden. Dieß ist aber das wahre Verhältniß gar nicht. Der sittliche Mangel in der endlichen Vernunft und der Widerspruch in ihrem praktischen Wesen, den wir nach Ideen als das Böse in uns beurtheilen, liegt vielmehr im Gegensatz des sinnlichen und verständigen Entschlusses, wie wir diesen oben (§. 175 und §. 189.) entwickelt haben. Die reine Form des verständigen Entschlusses, wie wir sie für den Charakter gefordert haben, findet für sich in der Natur nicht statt, doch machen wir sie nothwendig zum Gesetz für unsern Willen, und da wir an dessen Freyheit glauben, müssen wir diesen Widerspruch uns als das Böse in uns zurechnen. Der Tadel trifft hier keinesweges das Vermögen der Antriebe oder des Obersatzes im Entschlusse, in diesem ist das Verhältniß der Maximen das vollkommen richtige; der sittliche Trieb fordert mit der Nothwendigkeit der Pflicht, jeder andere gibt seine

Zwecke nur als beliebige an. Erst im Entschlusse selbst und seiner Unterordnung liegt der Fehler. Hier wirken nämlich die Antriebe keinesweges nach dem Moment der Nothwendigkeit ihrer Maxime, sondern nur nach der Lebhaftigkeit der Vorstellung in ihnen. Der sittliche Antrieb wird, so gut wie jeder andere, nicht dadurch die Handlung im Entschluß bestimmen, daß er mit Nothwendigkeit sein Sollen als Obersatz des verständigen Entschlusses ankündigt, sondern dadurch, daß er durch die subjective Lebhaftigkeit, mit der er vorgestellt wird, als Tugend, der Lebhaftigkeit anderer Antriebe entgegen tritt und diese überwindet. Wenn wir nun dem empirischen Charakter der Erscheinung unsers Willens die Freyheit dieses Willens als intelligibeln Charakter (§. 144.) zu Grunde legen und dieser die Thaten des Willens zurechnen, so müssen wir für die Natur gleichsam eine in ihr unmögliche unendliche Kraft des Charakters postuliren, die jedem möglichen Antriebe gewachsen wäre. Daraus sehen wir, daß wir es mit einem nur nach Ideen zu beurtheilenden ewigen Verhältniß zu thun haben, dem die Tugend des Menschen in der Natur nie gleich kommen kann. Jetzt verstehen wir, daß für den intelligibeln Charakter nicht jene unendliche Kraft selbst, die doch noch in die Natur gehörte, gefordert wird, sondern daß dieß nur ein relativer Ausdruck ist, um die Unzulänglichkeit aller Willkühr in der Natur für die sittlichen Anforderungen zu bezeichnen. In der Natur kann nur die Lebhaftigkeit der Antriebe die Handlung bestimmen, für die Idee des verständigen Entschlusses hingegen sollte diese gar nichts gelten und nur die Nothwendigkeit des Gesetzes den Ausschlag geben

(§. 189.). Dieser Widerstreit unsers sinnlich bedingten Entschließungsvermögens mit dem rein verständigen Entschluß muß nun der Freyheit unsers Willens zugerechnet und demgemäß nach Ideen das Verdammungsurtheil über ihn ausgesprochen werden. Der Fehler liegt also in der Form jeder natürlichen Entschließung, hängt der endlichen Willkühr in jeder ihrer Handlungen an, und muß deswegen als ein allgemeiner Hang jeder endlichen Vernunft bestimmt werden. Also auch in dieser idealen Vorstellung des Bösen in uns denken wir nur ein physikalisch nothwendiges Verhältniß im menschlichen Willen absolut.

Wozu nun aber diese Lehre vom Bösen? Zu einem religiösen Gefühle der Demuth vor dem Gesetze und der demüthigen Verehrung Gottes soll sie führen; zu jener anbetenden Unterwerfung wird sie uns leiten, die nicht nur in der unwiderstehlichen Allmacht einen Herrn über sich sieht, der zu fürchten wäre, sondern in Gott die unendlich über uns erhabene Heiligkeit, deren Willen wir mit reiner Achtung als Gesetz für uns anerkennen.

Theoretisch aber wird sie sich freylich gar nicht verwenden lassen, weder zu einer Theorie der endlichen Besserung, noch der ewigen Verdammniß. Besserung im Leben ist ein Geschäft der Bildung, somit der Sittenlehre, welche in der praktischen Naturlehre behandelt werden muß und keiner Magie oder anderer Zaubermittel bedarf. Besserung des bösen Charakters nach Ideen ist aber ein schlechthin möglicher Act der Freyheit, allein ein Geheimniß der Reli-

gionslehre, welches keine menschliche Vernunft entschleiern wird, worüber also auch jedes Wort vergebens gesagt ist.

Das Wesentliche für theoretische Erkenntniß wird hier nur seyn, gerade durch die Idee die Lehre vom Guten und Bösen ganz vom theoretischen zu sondern. Wir werden jeden Vorschlag zu einer Theorie des Sündenfalls, des Abfalls von Gott oder gar der Sündenvergebung mit aller Handelsbilanz über Fegfeuer und ewige Seligkeit von der Hand weisen, um hier einer jeden Lehre den letzten Vorwand zu entziehen, die ihre Sittlichkeit nur auf himmlische Bezahlung und Vergeltung gründet. Jede positive Bedeutung wird hier nur in ästhetischen Ideen der Resignation liegen.

Drittes Kapitel.

Von der Weltregierung.

§. 220.

Die oberste ideale Form nach speculativen Ideen war die Ansicht des Wesens der Dinge unter der Idee der Gottheit. Die höchste Einheit des absolut nothwendigen Wesens wurde als der Urgrund im Seyn der Dinge gedacht, und wir bestimmen diese Idee praktisch, indem wir durch die Heiligkeit dieses Wesens das Ideal vom ewigen Gute in der Welt realisirt glauben. Dieser Glaube an die beste Welt ist das reinste Eigenthum der religiösen Ansicht der Dinge, aber eben darum auch gar keiner wissenschaftlichen Entwickelung fähig, sondern ganz der ästhetischen Weltansicht zu überlassen, welche in dem Schönen und Erhabenen der Natur außer uns, so wie im Innersten des eignen Lebens die ewige Güte ahndet.

Es wäre also die Lehre dieses Abschnittes nur unsre Opposition gegen alle etwa herkömmlichen Lehren vom höchsten Gut und der Art, wie es in der Welt realisirt werden soll. Wir haben schon oben bemerkt, daß die Idee vom höchsten Gute das eigentliche Ideal der Religionslehre werden müsse, weil darin unmittelbar die objective Gültigkeit der Zweckgesetzgebung ausgesprochen wird. Dieses Ideal ist aber als das praktisch höchste für Weltregierung, Theodicee oder wie sonst durchaus keiner logischen Entwicklung fähig. Wie wir uns hier wenden mögen, so werden wir doch im-

mer anstatt des objectiven Zweckes der Dinge nur einen subjectiven für Menschen fest halten.

Die uns denkbaren Zweckgesetzgebungen waren die nach den Ideen der Glückseligkeit, Vollkommenheit und Sittlichkeit. Die Glückseligkeit Aller hier zum höchsten Gut und Zweck der Welt anzusetzen, geht gar nicht, indem sie nicht einmal zu einer subjectiven Zweckgesetzgebung hinlangt, denn sie gibt nicht Zwecke, sondern nur Mittel zum Zweck. Als Seligkeit gibt sie uns aber nur das leere Wort des absoluten Gutes selbst wieder zurück (§. 168. und §. 188.). Unter dem Ideal der Vollkommenheit erhielten wir allerdings eine Werthgesetzgebung, aber eben nur eine solche, welche in das Leben des Menschen den Werth setzt und in die Ausbildung seiner Vernunft; hier können wir uns über den subjectiven Zweck zum Weltganzen nur unter der negativen Form einer absoluten Vollkommenheit des Weltganzen erheben, welche uns wieder den leeren Begriff des ewigen Gutes zurückgibt. Zum dritten bliebe uns übrig, mit den Stoikern die Tugend, oder mit Kant die Tugend nebst der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit zum höchsten Gute zu machen. Hier fällt aber die Kantische Vorstellung schon mit der einzigen Bemerkung, daß das Glück ja nur zur Erscheinung gehört und für das ewige Wesen der Dinge keine Bedeutung hat; die Tugend hingegen oder auch Sittlichkeit überhaupt ist wieder nur das höchste Gut im Menschen, welches den Zweck der Welt uns nicht nennen kann, indem das Gesetz der Sittlichkeit unsern Willen ja noch einem höhern Gesetze der persönlichen Würde unterwirft, in welchem wir endlich mit dem

Grundsatz, daß die Vernunft als Zweck an sich existirt, unser Wesen in der nächsten Berührung mit dem ewigen Gute finden, aber ohne uns das Gesetz für vernünftiges Daseyn mit Bedeutung zu einem Gesetz für alles Wesen der Dinge überhaupt erweitern zu können.

Wir können die Idee des höchsten Gutes als ein Ideal der Sittenlehre für die Endzwecke der Menschen auffassen; dann vereinigt es in seiner Vollständigkeit Glück, Ausbildung der Vernunft und Tugend, und die Tugend ist darin das oberste Gute. Oder wir können auch als das Gute für Menschen schlechthin das Daseyn der Vernunft und ihr Leben nennen, weil dieses die Regel ist, nach welcher Menschen aus ihrem Grundtriebe allen Werth ertheilen. Dieses subjective Princip, nach dem wir die Welt *behandeln*, hat in der gewöhnlichen Teleologie den Grundsatz erzeugt: die Intelligenz, der Mensch sey der Endzweck der Schöpfung, dem alles andere nur als Mittel unterworfen werden müsse. Allein auch dieser Grundsatz entspringt aus einer unstatthaften Verwechselung subjectiver Zwecke der praktischen Naturlehre mit dem religiösen Princip des ewigen Gutes. Das Princip des ewigen Gutes können wir nur aussprechen: das Gesetz des *Zweckes an sich* ist das höchste im Wesen der Dinge. Aber eben dieses bleibt ohne alle logische Entwickelung aus ihm. Mit dem Versuch, uns einzelne Bestimmungen des ewigen Gutes zu denken, muß es uns gehen, eben wie mit der Vorstellung einzelner Eigenschaften Gottes; wir mögen vom kleinen oder großen ausgehen, so ist es immer nur die negative Form des Absoluten, mit der wir etwas gesagt haben. Das

wissenschaftliche in der Lehre von der Weltregierung kommt also nur auf einzelne Zurechtweisungen der Theodicee zurück, in welchen wir dem seine Unwissenheit beweisen, der über die Unzulänglichkeit des Weltlaufes zu seinen höchsten Zwecken Zweifel äußert, oder dem, der Verbesserungen im Weltlaufe anzubringen sucht, bedeuten, wie alles nach seinem Vorschlage nur noch schlimmer gehen werde.

Drittes Buch.

Von der Aesthetik.

Einleitung.

§. 221.

Aesthetik würde der Etymologie nach die Lehre von den Empfindungen heißen. Wir brauchen aber das Wort nur durch die Verwechselung der Empfindung mit Gefühl, die wir schon mehrmals gerügt haben (§. 85. und §. 165.). Wir verstehen darunter Geschmackslehre, aber für das Wort Geschmack kehrt dieselbe Zweydeutigkeit wieder, indem man überhaupt das Vermögen, intuitive Lust und Unlust zu beurtheilen (§. 165.) so nennt. Diese intuitive Lust ist nun entweder Annehmlichkeit der Empfindung oder bey Schönheit und Erhabenheit reines Eigenthum des Gefühls. Letzteres, das reine Eigenthum des Gefühls haben wir denn eigentlich durch das Wort ästhetisch bezeichnet, indem wir (§. 162.) das ästhetische dem theoretischen entgegensetzten.

Aesthetik ist uns also die Lehre vom Schönen und Erhabenen. Dieses aber als reine Sache des Gefühls war der Theorie oder der Wissenschaft gerade entgegengesetzt, dasjenige, worüber wir urtheilen, ohne alle nach Begriffen ausprechliche Regel. Eine Wissenschaft vom Schönen und Erhabenen in strenger Bedeutung kann es also nicht geben. Indessen finden sich doch zwey ähnliche Aufgaben, die wir jetzt mit Aesthetik bezeichnen. Die eine können wir die der Lehre von

der schönen Kunst nennen; diese verlangt die Regeln des technischen und mechanischen anzugeben, welches erfordert wird, um etwas Schönes zu machen. Werke der schönen Kunst, Gedichte, Gemählde, Musik oder was sonst, sind freylich nur durch das wahrhaft schön, was in ihnen nicht nach Regeln hervorgebracht werden kann, sondern nur durch Genie; allein der geniale Künstler muß denn doch sehr vieles erst nach Regeln lernen, was er nothwendig wissen oder als handwerksmäßige Geschicklichkeit können muß, ehe sich sein Genie nur zeigen kann. So lernt der Dichter die Regeln seiner Sprache und ihrer Prosodie nebst manchem andern, der Musiker die Manipulation seiner Instrumente oder die mathematischen Gesetze der Harmonie und des Generalbasses; der Mahler lernt mechanisch mit Farben umgehen, er lernt die Regeln der Perspective, des Helldunkels, des Farbencontrastes und vieles andere; noch mehr der Art hat der Architekt und Bildhauer voraus zu lernen. Aber diese schöne Kunstlehre ist so vielfach als es die Künste selbst sind, es wird sie für jede Kunst nur der lehren können, der bey einem Künstler selbst in die Lehre gegangen ist. An diese Lehre wird also die Philosophie gar keine Ansprüche machen. Ihr Gebiet kann sie nur bey der zweyten Aufgabe finden, bey der Aufgabe einer Kritik des Geschmacks, welche fordert, das Vermögen ästhetischer Beurtheilungen auszubilden. Diese Geschmackskritik fragt: was wollen wir mit den Ideen der Schönheit und Erhabenheit? worauf geht eigentlich unser Urtheil über das Schöne und worauf beruht es? Ihre Aufgabe fordert also nicht von der Kunst, Schönes hervorzubringen, sondern sie geht ganz

allgemein auf Naturschönheit wie auf Kunstschönheit und kommt eben dadurch mit Philosophie in Berührung. Allein auch an sie werden die Ansprüche der Speculation nur sehr geringe seyn dürfen. Von keinem Theile der Philosophie gilt es mehr als von der Kritik des Geschmacks, daß die philosophische Speculation nur den negativen Nutzen hat, Irrthum abzuwehren. Speculation über Schönheit und schöne Kunst wird niemand lehren, was Schönheit und Erhabenheit sey, der es nicht vorher schon weiß; Philosophie wird niemand Genie geben, der es nicht schon mitbringt, glücklich genug, wenn ihr Begriff das vorhandene nicht noch gar irre leitet; sie wird sogar niemand Geschmack geben, der ihn nicht sonst schon hat. Sie kann uns nur lehren, was Genie sey, und sie kann nur denjenigen, der Geschmack hat, lehren, was er eigentlich darin besitze, und womit er ihn nicht verwechseln dürfe. Das ganze Geheimniß der Speculation über Schönheit und Kunst liegt in Kants Kritik der Urtheilskraft mit einer bis dahin unerreichten Schärfe des Gedanken verborgen. (Aber eben darin zeigt sich einleuchtend, was Philosophie hier allein leisten kann, denn dessen ungeachtet zeigt Kant in den meisten Ausführungen von Beyspielen, daß er selbst wenig Geschmack hat, welches unsre meisten Aesthetiker von ihm abgewandt oder sie abgehalten hat ihn zu verstehen.) Das einzige, was Philosophie in der Kritik des Geschmacks leisten kann, ist die genaue Unterscheidung anderer Gefühlsarten von dem reinen Gefühl für das Schöne und Erhabene, da wir gemeinhin so vieles andere damit vermengen und so den reinen Geschmack für das Schöne mit dem Beurtheilungsvermögen des Unterhaltenden überhaupt ver-

wechseln. Ist es dann so erst klar, was wir subjectiv mit unserm Urtheil über Schönheit und Erhabenheit wollen, so soll die Philosophie weiter zeigen, wie diese Gefühle in unserm Geiste entspringen, welches ihre Stelle und ihre Wichtigkeit in unserm innern Leben sey, und wie sich die ästhetische Weltansicht dem religiösen Gefühl zu Grunde legt.

Wir müssen in Rücksicht der Geschmackslehre dieselben Unterscheidungen wiederholen, die sich schon in der Ethik anwendeten. Die Geschmackslehre ist entweder nur von historischer Erörterung, oder durch Induction zu begründen oder endlich Eigenthum der Speculation. Letztere läßt auch hier wieder nur eine allgemeine Form erkennen an dem Gehalte aller Gegenstände von ästhetischer Beurtheilung. Die Aesthetik von nur historischer Erörterung ist nichts als die Geschichte der ästhetischen Mode bey diesem oder jenem Volke, zu dieser oder jener Zeit; sie geht aber allmählich über in unsre gelehrte, elegante Aesthetik, indem sie verlangt aus irgend einer ihrer modischen Vorschriften auch ein Gesetz für uns zu machen. Da fließt denn gelegentlich geschichtliches Vorurtheil, Gewohnheit, Herkommen, Sitte und Gebrauch, altes Muster, Aristotelische Regel, siècle de Louis XIV. oder philologische Gelehrsamkeit mit auf unser Urtheil ein. Dahin gehört z. B. das Costume und die Wahl der Draperie beym Gemählde; das einzelne des Versbaues, altes Metrum nur weil es alt ist, Reim und Assonanz, richtiges Sonnet und Sestine bey der Dichtung. Dem einen mißfällt etwas, weil es die Alten so nicht machten; dem andern gefällt etwas, weil man sehr gelehrte Auslegungen darüber schreiben kann. Der eine sagt: nur Griechen

und Römer geben uns klassische Muster, der andere: wir sind Deutsche und nur deutsche Kunst kann uns zur Regel dienen. Diese Ansichten sind es, mit denen die Geschmackskritik vornehm thut; sie sind aber recht eigentlich auch nur für's Vornehmthun gemacht, eine gute Hülfe, um da mit Geschmack zu blenden, wo keiner ist; denkt man gleich nicht, so ist man doch gelehrt. Diese Regeln gehen überhaupt immer nur auf die Kunst, und setzen da mehr oder weniger voraus, daß der Künstler gegebene Originale nachahmen solle; sie sind Regeln der eleganten Nachahmung im chinesischen, orientalischen, römischen oder griechischen Geschmack, haben aber mit dem Geschmack selbst sehr wenig oder nur durch das Medium eines solchen Styles zu thun. Wer Kraft hat, trete diese Regeln alle mit Füßen, seine Originalität wird dann zwingen, die cursirenden Aesthetiken auf die Seite zu legen und ihm neue nachzuformen.

So ist das bloße historische Urtheil über Geschmack nur Sklave der Mode, darüber erhebt sich aber die erfahrungsmäßige Geschmackskritik der Induction. Ihr Gebiet ist das der anhängenden Schönheit oder der angewandten Geschmacksurtheile. Sie benutzt historische Kenntnisse zum Urtheil, wo einmal ein bestimmter Styl vorausgesetzt ist; oder anerkannt klassische Schönheit der Kunst als Muster der Vergleichung in freyeren Urtheilen. Ihr kommt es zu, anderweite Zwecke mit der schönen Form zu vereinigen, die Regeln des Ausdrucks idealer Schönheit anzugeben, die Gesetze der ästhetischen Regelmäßigkeit in rhythmischen Abmessungen und Tactbewegungen der Musik, in Symmetrie und dem Proportionirten für die Zeich-

nung aufzufinden und vieles ähnliche. Kritiken dieser Art sind das belehrendste, ideenreichste und bildendste der Wissenschaft gewesen. So abstrahirte Aristoteles die Regeln seiner Poetik von dem, was die anerkannt größten Meister befolgt hatten; in diesem Sinne urtheilten bey uns Winkelmann, Lessing, Herder und Göthe.

Die Speculation aber endlich kann nur noch über diese Ansicht hinaus an das reine Geschmacksurtheil Ansprüche machen, dessen Gesetze sind: anschauliche Darstellung und ästhetische Idee. Hier aber haben wir schon §. 152. gefunden, daß selbst das speculative Moment ästhetischer Urtheile ganz nach der Induction hinneigt, indem es sich nur in freyen Unterordnungen unter eine unaussprechliche Regel zeigen kann. Deswegen kann die Philosophie der Aesthetik in strenger Bedeutung gar nicht als Lehre, sondern nur als Kritik auftreten, und bescheidet sich sogar für die Kritik in ihre engen Schranken.

Erster Abschnitt.

Uebersicht aller reinen ästhetischen Principien unsers Geistes.

a) Das reine ästhetische Urtheil.

§. 222.

Bey der ersten Unterscheidung des ästhetischen und logischen in unserm Geiste hat Kant bedeutend fehl gegriffen. Er sagt: „um zu unterscheiden, ob etwas schön sey oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand aufs Object zur Erkenntniß, sondern durch die Einbildungskraft aufs Subject und das Gefühl der Lust und Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist also kein Erkenntnißurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv seyn kann.“ Darin sind zwey ganz verschiedene anthropologische Gegensätze mit einander verwechselt. Der Unterschied, ob etwas zur Erkenntniß oder zum Gefühl der Lust und Unlust gehört, kann gar kein Eintheilungsgrund für Urtheile werden, denn jedes Urtheil ist Erkenntniß, und wenn es ein Urtheil über Lust und Unlust ist, so wird eben diese sein Object. So sind Urtheile über die Lust am Guten und wenn es auch nur das im einzelnen Falle für mich Gute betrifft, logische und erweisliche, indem sie nach Begriffen abgeleitet werden; Ur-

theile über Annehmlichkeit hingegen sind nur demonstrabel, denn sie beruhen auf der innern Anschauung meines Empfindungszustandes; nur die Urtheile über das Schöne müssen immer ästhetisch bleiben. Dem Sprachgebrauch gemäßer wird durch den Gegensatz des ästhetischen und logischen der Unterschied dessen bezeichnet, was die Einbildungskraft und dessen, was der Verstand billigt. Aber auch dieser Unterschied trifft nicht eigentlich die Urtheile, sondern den Gedankenlauf überhaupt. Wenn mir jemand etwas erzählt, so fragt der Verstand: ist das wahr, was er sagt? die Einbildungskraft aber: wie hat er mich unterhalten? die Einbildungskraft macht die Gesetze der Unterhaltung für das freye Spiel der Vorstellungen gelten, der Verstand hingegen fordert Wahrheit als Gesetz des Denkens und Erkennens (§. 42. und §. 74.). Für die Erkenntniß steht dem logischen nur das intuitive gegenüber und dann sind alle Urtheile logisch. Für die Urtheile aber steht dem ästhetischen das theoretische entgegen (§. 85. und §. 162.). Ein Urtheil ist theoretisch, wenn es durch eine Unterordnung nach bestimmten Begriffen erhalten wird, ästhetisch aber, wenn es durch eine Unterordnung nach Gefühl bestimmt wird. Ein reines ästhetisches Urtheil ist also ein solches, welches nur aus Gefühlen gefällt werden kann (§. 85.).

Das reine ästhetische Urtheil ist also das reine Eigenthum der selbstthätigen Urtheilskraft, es ist ein einzelnes Urtheil, welches für sich auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, diese Allgemeingültigkeit aber doch als subjectiv bedingt anerkennt. Dieß sind nun grade die Eigenthümlichkeiten

unsrer Urtheile über das Schöne und Erhabene. Wir unterscheiden eben darin das Schöne vom Angenehmen, daß wir über das Schöne uns ein für jedermann gültiges Urtheil anmaßen, vom Guten aber darin, daß sich über diese Anmaßung doch kein Beweis nach Begriffen führen lasse. Wir sehen auch leicht, wie diese Eigenthümlichkeit dem entspricht, was unter einem Princip der Urtheilskraft beurtheilt wird. Die Regel dessen, was wir im allgemeinen Schön oder Erhaben nennen, ist eine unaussprechliche, mit der wir also nur den einzelnen Fall der Anschauung vergleichen können. Die Nothwendigkeit der Regel selbst ist unaussprechlich, sie zeigt sich erst am einzelnen untergeordneten Fall; wir müssen uns dann aber doch bescheiden, daß nicht jeder auf die gleiche Art den Fall mit der unaussprechlichen Regel vergleichen wird. Wir fordern also wohl überhaupt von jedem Geschmack; auch daß fremde reine Geschmacksurtheile mit den unsrigen übereinstimmen, aber doch nur unter der subjectiven Voraussetzung einer der unsrigen ähnlichen Bildungsstufe des Geistes.

§. 223.

Diese Eigenthümlichkeit ist also nur die formelle Eigenschaft dessen, was aus einem Princip der Urtheilskraft a priori entspringt. Wir fragen ferner, welches sind diese Principien der Urtheilskraft selbst?

Das Grundverhältniß der Urtheilskraft ist das Gesetz der Zufälligkeit aller materialen Erkenntniß unter der nothwendigen Bedingung der formalen Apperception, welches jeder endlichen Vernunft eigen ist. Nun haben wir als Grundgesetze der formalen Apperception das Gesetz der nothwendigen Einheit und das der ob-

jectiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge kennen gelernt, beyde gelten mit Nothwendigkeit für alle materiale Erkenntniß, jedes aber ließ sich in seiner höchsten Form nur durch die verneinende Form des Absoluten aussprechen, unter welche keine bestimmte Unterordnung statt findet. Indem nun damit das Gesetz der Unterordnung selbst doch nicht aufgehoben ist: so muß sowohl dieß höchste Gesetz der Einheit als das der objectiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge als ein unaussprechliches Princip der Urtheilskraft sich geltend machen, dem ins Unbestimmte alle materiale Erkenntniß unterworfen seyn muß. Wir erhalten also für die ästhetische Unterordnung der Natur unter die höchsten Gesetze im Wesen der Dinge erstlich eine nur speculative und dann eine teleologische Ansicht.

Wir wissen (nach §. 100. und §. 107.) wohl, daß die eigne Gesetzgebung der Urtheilskraft uns die Gesetze der Ahndung zeigt, nach welchen wir das Gesetz des Ewigen in den endlichen Erscheinungen der Natur anerkennen, wir wissen (nach §. 162.), daß wir hier den positiv unaussprechlichen Gesetzen unsrer idealen Ueberzeugung die Natur ästhetisch unterordnen. Aber wir wissen auch, daß diese Erklärung des Schönen und Erhabenen, als einer Erkenntniß des Ewigen, Absoluten durch das Endliche, uns wohl die Bedeutung der Aesthetik für das Leben unsers Geistes anzeigt, aber gar nicht als ein Princip gebraucht werden kann, aus dem wir uns über die einzelnen Verhältnisse in ihr unmittelbar zu orientiren vermöchten. Wenn wir uns in irgend einem Theile der Philosophie gleich Anfangs in dieß Absolute und Ewige eintauchen, so können wir dann an der Stelle der Wissenschaft nur leere Formeln

erhalten, bey denen sich Alles auf einmal (aber nichts gesondertes) oder auch Nichts denken läßt, wie man will. So läßt sich auch für die Aesthetik aus diesen Verhältnissen zum Ewigen nichts begreifen, sondern wir können grade diese Verhältnisse selbst erst verstehen und begreiffen durch Aesthetik und das Schöne, wenn wir schon wissen, was diese sind. Fangen wir gleich mit jenen hohen Ansichten an, so werden wir des Ewigen und Göttlichen so voll, daß wir dann vom einzelnen Endlichen, mit dem wir leben, so viel wie nichts verstehen und mit unsrer ganzen Aesthetik nur entweder auf eine langweilige Wiederholung und Ausspinnung derselben dunkeln Wortformeln kommen, (die sich bey jedem anders machen, wie es der Zufall eben gibt) oder wohl gar mit Bemerkungen von solcher Wichtigkeit vornehm thun, wie z. B. daß eine Madonna von Raphael schöner sey als eine Tabaksdose.

Wir hingegen sehen, daß gerade dadurch sich für die endliche Vernunft eine eigne ästhetische Weltansicht aussondert, daß unter ihre höchsten religiösen Ueberzeugungen keine theoretische Unterordnung möglich ist. Dadurch sehen wir dann voraus, daß sich die Formen des Schönen und Erhabenen grade da zeigen müssen, wo der Wechsel der Gestalten im Leben des Organismus die geistige Weltansicht berührt, und daß wir dann durch die Einheit in den Formen dieses Wechsels die Natur dem höchsten Zweck im Wesen der Dinge unterworfen fühlen (§. 140. und §. 141. §. 152. und §. 162.).

Wir machen mit unsern rein ästhetischen Urtheilen Ansprüche an eine eigne Gesetzgebung im Wesen der Dinge, und wenn wir diese im einzel-

nen nicht nach bestimmten Begriffen mit objectiver Gültigkeit auszusprechen vermögen, so setzen wir den Grund dieser nur subjectiven Bedeutung des Schönen und Erhabenen nicht dahinein, daß die Gesetze der Schönheit und Erhabenheit selbst keine objective Realität hätten, sondern nur in unser subjectives Unvermögen ihre objective Bedeutung anders als ästhetisch anzuerkennen (§. 162.). (Dieses letztere ist es, worin Kant den Idealismus der Zweckmäßigkeit in unsern Urtheilen über Naturschönheit findet.)

b) Speculative ästhetische Form.

§. 224.

Der erste Fall rein ästhetischer Beurtheilungen ist, wo das Mannichfaltige vor dem Sinne oder der Einbildung in seiner zufälligen Form zuvorkommend ohne vorgeschriebne Regel doch zur Einheit stimmt.

1) Die rein ästhetische Beurtheilung beruht auf dem subjectiv zweckmäßigen Verhältniß gegebener Vorstellungen zwischen dem Vermögen der anschaulichen Darstellung und dem Vermögen der Verbindung, indem die Urtheilskraft nicht auf die Zusammenfassung des mannichfaltigen unter einen bestimmten Begriff, sondern nur auf die Zweckmäßigkeit der gegebenen Anschauung zur Zusammenfassung überhaupt reflectirt. Indem nun hier kein Begriff vom Object zu Grunde liegt, so kann das rein ästhetische Urtheil nur darauf beruhen, daß das Vermögen der Anschauung selbst unter die Bedingung tritt, nach welcher der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt. Das rein ästhetische Urtheil beruht

also auf dem Gefühl des wechselseitigen Zusammentreffens der Einbildungskraft in ihrer Freyheit mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes, und die ästhetische Urtheilskraft hat ein eignes Princip der Unterordnung nicht von Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Darstellung unter das der Begriffe, so fern die Darstellung in ihrer Freyheit zur Gesetzmäßigkeit des Verstandes zusammenstimmt.

2) Der Gegenstand der speculativ bestimmten rein ästhetischen Beurtheilung ist also die Form anschaulicher Darstellungen, d. h. er gehört der figürlichen Synthesis der productiven Einbildungskraft, und eben dadurch eignet sich dieß Wohlgefallen zu einer allgemeinen Mittheilbarkeit. Wenn wir von der Materie der Vorstellung in der Empfindung abstrahiren, auf welcher objectiv das empirische der Anschauung und subjectiv die Annehmlichkeit der Empfindung beruht: so bleibt die für den einzelnen Fall bestimmte Form des Gegenstandes in der Anschauung übrig, von der wir für eine allgemeine Mittheilbarkeit der Erkenntniß fordern müssen, daß sie für jeden Andern die nämliche sey. Sie hängt nämlich nicht von den Einzelnheiten des Empfindungsvermögens ab, sondern sie gehört ganz der productiven Einbildungskraft. Der eigenthümlichen Verbindungsweise dieses Vermögens in der figürlichen Einheit der Gegenstände ist es also zuzuschreiben, daß das Gefühl von der freyen Zusammenstimmung der Formen zur Einheit allgemein mittheilbar wird. Es ist folglich grade die mathematische Anschauung (§. 40.), welche zum Gegenstand der ästhetischen Beurtheilung wird. Daher werden Gestalt und Spiel die

beyden Formen des Schönen und daher der bestimmte Contrast der wissenschaftlichen Mathematik und der schönen Kunst in den Gesetzen des Rhythmus und der Contouren. Die Mathematik unterwirft die reine Anschauung ihren bestimmten Begriffen, sie beherrscht das regelmäßige und das, was bestimmt berechnet werden kann; das ästhetische Urtheil hingegen sucht in Gestalt, Bewegung und in dem Spiel alles wechselnden gerade, was sich der Regel bestimmter Begriffe entzieht und doch einem Gesetze der freyen Zusammenfassung folgt.

3) Das Gesetz der Verbindung überhaupt war theils das Gesetz der Naturbegriffe, der natürlichen Ansicht der Dinge, theils das der Ideen, der idealen Ansicht der Dinge. Es wird sich also auch für die ästhetische Beurtheilung die natürliche und ideale Ansicht unterscheiden müssen. Die ästhetische Urtheilskraft wird nach der ästhetischen Naturansicht ein Gesetz der Zusammenstimmung anschaulicher Formen mit der Einheit unter den Naturbegriffen überhaupt (unbestimmt welchen) anerkennen, dieß ist das Gesetz der Schönheit; sie wird aber auch nach der ästhetisch idealen Ansicht ein Gesetz ihrer Zusammerstimmung mit den Ideen der Vernunft (unbestimmt welchen) anerkennen, das ist das Gesetz der Erhabenheit.

Schönheit fordert Harmonie und Einheit der Form, nicht nach einer gegebenen Regel, sondern so, daß sich die freye Gesetzmäßigkeit erst der Beurtheilung anbietet; sie fordert in dem Reichthum gegebener Anschauungen Harmonie der Formen, wie sich dieß im Gesetz des Rhythmus und schöner Contouren am einfachsten anschaulich darstellt. Man gibt wohl zuweilen

für die Zeichnung geometrische regelmäßige Gestalten, den Kreis und die Kugel, Quadrat und Würfel als die einfachsten Beyspiele der Schönheit an. Sie sind es aber grade gar nicht, wegen der Armuth der Anschauung in ihnen und der Regelmäßigkeit, die sich gleich einem bestimmten Gesetze der Zeichnung unterlegt. Sie enthalten nur das eine Element der Schönheit, nämlich Zusammenstimmung zur Einheit in der Form der Anschauung, ohne die Fülle des Mannichfaltigen, welche zur Freyheit der Form nothwendig ist. Diese zufällige Einheit in der anschaulichen Form eines Gegenstandes, ohne einen Begriff derselben, können wir sowohl in Natur, als Kunst an jedem Gegenstand freyer Schönheit erproben, wo sich ein reines Geschmacksurtheil anbringen läßt. Diese Vorstellung enthält gleichsam die Regel, nach der wir Blumen, Landschaften, eine Melodie, ein schönes Epigramm (im Gegensatz eines witzigen) schön nennen. Es gibt ein allgemeines Gesetz der Schönheit für Rhythmus und Contouren, welches erstlich lebendige, mannichfaltige Anschauung, Reichthum und Fülle fordert, (um so besser, je leichter diese aufgefaßt werden kann) und dann Vereinigung der Form zu einer freyen Einheit der Gestalt oder des Spiels. So schließt sich ein Rhythmus, so macht eine Melodie ein Ganzes, so entsteht Gruppirung, wogegen nicht jede Folge von Tönen Melodie hat, und zerstreute einzelne Figuren kein Gemählde geben. Daher kommt es, daß magere Regelmäßigkeit nicht schön ist, auf der andern Seite aber auch kein buntes Gemisch von Gestalten ohne Regel, daß es vielmehr eine edle Einfachheit in der Kunst gibt, welche den Stoff spart, denn der gehört nur zum

Vortrag, das Wesentliche ist die freye Einheit der Form. Das Thema macht keine Sonate und thut eben so nur wenig bey der Schönheit eines Gedichtes. Erhabenheit hingegen fordert eine anschauliche Auffassung des Ideellen, also eine anschauliche Vorstellung des Unendlichen, welche sich nie in bestimmter Darstellung, sondern nur durch die subjectiven Schranken unsrer zusammenfassenden Einbildungskraft symbolisch erhalten läßt.

§. 225.

4) Die Zweckmäßigkeit anschaulicher Formen im Schönen und Erhabenen ist die Form der ästhetischen Idee. Sowohl die Harmonie und Einheit der Formen in der Schönheit, als dasjenige, was den Eindruck der Erhabenheit macht, ist die Form ästhetischer Ideen. Schön und Erhaben kann nichts anderes genannt werden, als ästhetische Ideen. Was bezeichnet nun dieser Ausdruck?

Wir haben schon (§. 123.) die ästhetische Idee durch Combination der logischen durch die Formen des Absoluten entgegengesetzt. Sollen wir uns der Nothwendigkeit einer bestimmten Erkenntniß bewußt werden, so fordert dieß Vereinigung von Begriff und Anschauung. Idee nannten wir nun, was wir über die Gränzen dieser bestimmten Erkenntniß hinaus vorstellen konnten; unsre Ideen waren also entweder logische, in denen nur die Regel des Begriffes ohne den bestimmten Fall der Anwendung erkannt wurde, oder ästhetische, wenn nur der Fall der Unterordnung anschaulich gegeben wird, die Regel aber unaussprechlich bleibt. Die ästhetische Idee ist also eine anschauliche

Vorstellung, die durch keinen Begriff bestimmt ausgemessen, aber doch als ein Ganzes aufgefaßt wird, ohne daß bey dieser Einheit der Form ein Begriff wäre von dem, was dieß Ganze für ein Ding seyn soll. Die Form der Anschauung ist schön durch eine ästhetische Bedeutung, die ihr zukommt, wenn sie gleich logisch gar keine Bedeutung hätte. Das Wesen der ästhetischen Idee und ihr Contrast mit jedem andern Grunde des Wohlgefallens zeigt sich wieder am leichtesten in den Gesetzen des Rhythmus und der Contouren. Das Wohlgefallen durch ästhetische Idee geht bey einem nur musikalischen Kunstwerk fast einzig auf Rhythmus und Melodie, weniger auf Harmonie und fast gar nicht auf das Spiel der Affecten durch die Musik. Es ist die Form einer ästhetischen Idee, was dem einzelnen Rhythmus, der einzelnen Melodie, dem einzelnen Quartett oder Sonate das Bedeutungsvolle, Einheit, Regel und Zusammenhang gibt. So trifft die ästhetische Idee in der bildenden Kunst das rein plastische, in der Mahlerey die Zeichnung. Es ist hier wieder die Form einer ästhetischen Idee, von der die Gestalt der Blume, die Landschaft, Gruppirung oder einzelne Arabeske Einheit, Regel und Zusammenhang erhält. Eben so in der Dichtung dient jede glückliche Vorstellung durch ästhetische Attribute, durch Bild und Gleichniß zur Darstellung einer ästhetischen Idee. Die dunkle Vorstellung von der Vergleichung einer Sache mit dem Bild gibt oft mehr zu denken, als sich noch so weitläuftig mit einer unmittelbaren Beschreibung darstellen läßt.

Es kommt hier auf zweyerley an, das deutlich gemacht werden muß, erstlich die ästhetische Idee

selbst, und dann die Form der ästhetischen Idee, wodurch sie schön oder erhaben wird. Nicht jede ästhetische Idee ist darum schon eine schöne oder erhabene Darstellung; aber Schönheit und Erhabenheit kann doch nur als Form an ästhetischen Ideen vorkommen. Um zu zeigen, was unter ästhetischer Idee selbst verstanden werde, sind die treffendsten Beyspiele kleine Volkslieder, Kinderlieder und Wiegenlieder, die oft logisch gar keine Bedeutung haben und doch etwas bedeuten müssen, weil sie sich sonst nicht so lang erhalten und von Mund zu Mund fortpflanzen würden. Ich sage: sie sind ästhetische Ideen und machen nur auf ästhetische Bedeutung irgend einer Gefühlsstimmung Anspruch. Z. B. Das Otaheitische: das Wölkchen in dem Monde, das Wölkchen liebe ich. Das bekannte deutsche: dort oben auf jenem Berge, da steht ein goldnes Haus u. s. w.

Oder: Maykäfer flieg.
Der Vater ist im Krieg,
Die Mutter ist im Pulverland
Unds Pulverland ist abgebrannt.

* * *

Marienwürmchen setze dich
Auf meine Hand, auf meine Hand,
Ich thu' dir nichts zu Leide.
Es soll dir nichts zu Leid geschehn,
Will nur deine bunte Flügel sehn,
Bunte Flügel meine Freude.

Marienwürmchen fliege weg,
Dein Häuschen brennt, die Kinder schreyn
So sehre wie so sehre.

Die böse Spinne spinnt sie ein,
Marienwürmchen flieg hinein,
Deine Kinder schreyen sehre.

Marienwürmchen fliege hin
Zu Nachbars Kind, zu Nachbars Kind,
Sie thun dir nichts zu Leide,
Sie wollen deine bunte Flügel sehn
Und grüß sie alle beyde.

Oder dieses Peruanische:

Schöne Göttin,
Himmels Tochter!
Mit dem vollen
Wasserkruge,
Den dein Bruder
Jetzt zerschmettert,
Daß es wettert,
Ungewitter,
Blitz und Donner!

Schöne Göttin,
Königs Tochter!
Und nun träufelst
Du uns Regen,
Milden Regen!
Doch oft streuest
Du auch Flocken
Und auch Schlossen!
Denn so hat dir
Er der Weltgeist!
Er der Weltgott!
Virakocha
Macht gegeben,
Amt gegeben!

Doch wir brauchen nicht bey diesen kindlichen oder kindischen Spielen stehen zu bleiben, auch in der gebildetsten Dichtung finden wir kleine Gedichte, die nur ästhetische Ideen sind und als solche allein Bedeutung haben. Die meisten Anakreontischen Lieder sind der Art und in lyrischer Dichtung alles Vollendetste, und Erhabenste, indem Hymnen und Dithyramben weder Raisonnement, noch Erzählung seyn dürfen. Z. B. diese Kleinigkeit von Göthe:

Siehst du die Pomeranze?
Noch hängt sie an dem Baume,
Schon ist der März verflossen
Und neue Blüthen kommen.
Ich trete zu dem Baume
Und sage: Pomeranze,
Du reife Pomeranze,
Du süße Pomeranze
Ich schüttle, fühl', ich schüttle,
O fall' in meinen Schooß.

* * *

Oder folgende Worte von Pindar:

Goldene Harfe Apollons
Und der dunkellockigen Musen
Mitthronendes Eigenthum,
Der des Tanzes Vortritt horcht, der Freude Beginn!
Die Sänger, auch sie horchen deinen Zeichen,
Wenn der Choranführenden Lieder Tact
Du anstimmst, sanft berührt.

Der ewigen Flamme zuckenden Strahl
Löschest du aus. Es entschläft
Auf Dios Scepter der Adler,
Die schnelle Schwinge zu beyden Seiten hinabgesenkt.
Der Gefieder König! dunkeln Nebel
Gießest du über das krummgebogene Haupt,
Süße Fessel dem Augenlied. Entschlummernd
Hebt er den wogigen Rücken von deinen Geschossen durchbohrt.

Auch der stürmische Ares
Legt nieder den scharfen, spitzigen Spieß,
Und labt sein Herz mit Tönen deines Gesanges.

Denn auch der Götter Brust erquicken deine Pfeile,
Umfiedert rings von des Latoiden Weisheit
Und der hochgegürteten Musen.

Was aber Zeus nicht liebte,
Schaudert zurück; die Stimme der Pieriden,
Der Hallenden, es schaudert zurück
Auf der Erd' und im stürmischen Meer.

Was ist nun ein solches Gedicht? für den logischen Zusammenhang der Gedanken ist es wenig oder gar nichts; für Verstand und Reflexion spricht es gar nicht; es ist ein anschauliches Ganzes, das heißt ästhetische Idee, und gefällt nur durch die Form dieser ästhetischen Idee. Eine solche ästhetische Idee muß alles seyn, was irgend in Natur oder Kunst als schön oder erhaben beurtheilt wird. Jedes schöne Gebäude, die Statue, das Gemählde oder Gedicht, das größte Epos oder Drama so gut als jene Kleinigkeiten, wenn darin noch so viel Verstand, Consequenz, Gedanke und Reflexion ist, muß doch als Ganzes nur für die Anschauung als ästhetische Idee gegeben seyn und durch die Form dieser Ideen gefallen.

Diese ästhetische Idee ist es also, die wir bey aller Beurtheilung des Schönen und Erhabenen im Auge haben müssen. Sie vereinigt aber in sich zwey Bestimmungen.

Erstlich sie fordert eine bloß anschauliche Darstellung eines Gegenstandes, der gar nicht für Reflexion, Begriff und Verstand, sondern nur für die Einbildungskraft gegeben ist. Nichts kann also schön oder erhaben seyn, was nicht eine freye anschauliche Darstellung ist.

Zweytens, diese anschauliche Darstellung soll durch ihre freye Form gefallen, durch eine Form, die nur durch das Gefühl der ästhetischen Urtheilskraft und nach gar keiner Regel und Begriff beurtheilt werden kann. Es ist also für das rein ästhetische Wohlgefallen gar keine Regel der Kritik möglich, sondern es beruht alles auf einem Machtspruch des Einzelnen, wo es dem guten Glück überlassen ist, wie weit wir in unsern Urtheilen übereinstimmen.

Für die Kritik freyer Naturschönheiten gibt es also gar keine Regel von Bedeutung. Anschauliche Darstellung ist hier schon vorhanden, zu dieser soll noch Form der ästhetischen Idee hinzukommen, die sich aber eben nach keiner Regel abmessen läßt. Reichthum der Anschauung und doch leichte Zusammenstimmung zur Einheit sind der einzige unbestimmte Ausdruck, den wir hier brauchen können. Wir verstehen so den Streit, der sich hier zwischen dem Reichthum des Materials der anschaulichen Darstellung und der Einfachheit für die Form findet, um weder aus Mangel an Stoff in Leerheit zu verfallen, noch durch den Ueberfluß des Gehaltes formlos zu werden. Es stehen sich überhaupt in aller Geschmacksbeurtheilung geforderte und verworfene Regelmäßigkeit, geforderte Proportion und als steif verworfene einander entgegen. Hier gehen Regeln der Beurtheilung aber immer nur so weit als die geforderte Proportion und Regelmäßigkeit in Tact, Symmetrie, regelmäßiger Gestalt schöner Thiere und Menschen langt, das freye Verhältniß folgt keiner Regel mehr. Diese Regeln sind aber der reinen ästhetischen Beurtheilung fremd, sie entspringen nur aus einem Gesetze der Vollkommenheit, welches nach Begriffen abgemessen werden kann.

Für die rein ästhetische Beurtheilung von Kunstwerken liegt das Geheimniß der Kritik einzig in der Regel der anschaulichen Darstellung. Sie ist die erste unnachläßliche Bedingung dessen, was ein Werk der schönen Kunst seyn soll, sie ist dasjenige, was wir das Plastische in der Kunst nennen, die ästhetische Haltung, die Zeichnung. Irgend eine Darstellung, so viel künstliches sie sonst auch haben mag, der aber diese anschauliche Darstellung fehlt, kann gar keinen Anspruch auf schöne Kunst und Geschmack machen; sie sagt uns höchstens den Plan und die Aufgabe eines Kunstwerks, ist aber nicht dieses selbst. Denn Schönheit und Erhabenheit ist Form eines Angeschauten; wo also nichts in der Anschauung, alles nur für den Begriff gegeben wird, da kann von beyden nicht die Rede seyn.

Diesen Fehler nennen wir in der Dichtung das Reflectirte oder die reflectirte Darstellung, auch wohl nach einem etwas unbestimmt allgemeinen Ausdruck die sentimentale Behandlung, indem falsche Sentimentalität, d. h. schwächliche Empfindsamkeit gewöhnlich mit der Schwäche der Einbildungskraft verbunden ist, welche die anschauliche Darstellung unmöglich macht. Ein Versstück kann durch Reiz und Rührung, durch manche Art des Bedeutenden und Ausdrucksvollen, durch Pracht der Bilder, der Sprache, der Versification gefallen wollen, durch alles das wird es aber nicht zum Gedicht; als Gedicht kann es nur gelten, wenn es gleich sonst noch so unbedeutend wäre, durch jene Anschaulichkeit der Darstellung. Diese ist es vor allem, welche den Dichter in eminenterm Sinne des Wortes bezeichnet; sie ist es allein, die hier einen allgemeingül-

tigen Werth bestimmt. Dann aber urtheilen wir sehr streng, und es bleiben unter Allen, die Verse machen, nur sehr Wenige dieses Namens würdig. Die deutlichsten Beyspiele werden uns Shakespear und Göthe seyn. Wir müssen vorzüglich auf das Nebenwerk achten. Welche lebendige und vollendete Zeichnung, welche Anschaulichkeit der Charaktere gleichsam schon auf den ersten Blick findet sich bey Shakespear nicht nur bey seinen Helden, sondern bey jedem Ritter vom Gefolge und bey jedem Bedienten. Wir lernen nicht nur Romeo und Juliet, ihre Eltern und den Geistlichen kennen, sondern auch ihre Donna und den Bedienten von dieser; es geht keine Person übers Theater, die nicht bestimmt gezeichnet wäre.

Es ist also die erste Regel, welche einen weiten Spielraum für die Beurtheilung von Werken der schönen Kunst läßt, die der anschaulichen Darstellung. Sie ist aber nur die negative Bedingung des Schönen und Erhabenen, es muß noch die zweyte hinzukommen, Form der ästhetischen Idee. In Rücksicht deren gilt aber wieder das Nämliche, wie bey der Naturschönheit, sie ist grade das Unbeschreibliche und Unaussprechliche; hier entzieht sich Regel und Gesetz den Worten, wir können nur in unbestimmten Ausdrücken ein Kunstwerk tadeln, weil es überladen oder arm und leer, todt oder steif ist, aber positive Regeln für das freye ästhetische Urtheil finden hier nicht statt.

§. 226.

Nach diesen zwey Bestimmungen können wir auch die Vermögen der Darstellung des Schönen und Erhabenen näher abmessen, als oben (§. 42.). Sie sind Ge-

schmack, Geist und Genie. Geschmack ist das Vermögen der rein ästhetischen Beurtheilung; Geist ist das Vermögen, sich lebendig auszusprechen; Genie ist die Kraft der anschaulichen Darstellung (§. 194.). Geist kann auch ein bloßes Eigenthum des Verstandes seyn ohne Genie, wie im Witz und Scharfsinn; Genie ohne Geist ist ohne innere Klarheit, mystisch und schwärmerisch, (wie Bunian oder Jakob Böhm).

Geschmack nennen wir hier nur das Vermögen der rein ästhetischen Beurtheilung, abgesehen von allen andern Beurtheilungen des Unterhaltenden. Dann ist er die reflectirende Urtheilskraft in ihrer höchsten Freyheit und Unabhängigkeit vom Begriffe, die sich ihr Gesetz selbst gibt. Ihr Gesetz ist dann ein ursprüngliches Eigenthum unsersG eistes, nichts Gelerntes, nichts Angebildetes. Was Schönheit sey, wird nicht gelernt, ihre Idee hat jeder, und sie ist in jedem dieselbe; jene Regel einer freyen Einheit und Harmonie in Gestalt und Spiel. Aber der Geschmack ist dennoch bald roh, bald gebildet, bald wild, bald überfeinert. Er spricht zwar immer nach demselben Gesetz, aber die Art, wie er unterordnet, ist sehr verschieden, weil das Gesetz selbst nie ausgesprochen werden kann. Jedermann, der Schönheit sucht, sucht damit jene Form der ästhetischen Idee, aber der eine erblickt sie an diesem, der andere an jenem, vorzüglich bey Kunstproducten; dem Wilden sind die Fratzengesichter seines Tomahak mit der steinernen Zunge oder die tätowirten Züge seines angemahlten Gesichtes schön, unserm Bauer seine groben Mahlereyen, dem Orient aber seine mythologischen Figuren und dem Griechen seine Götter. Alles nur nach dem verschiedenen Verhältniß, wie dasselbe Vermö-

gen zur Ausübung gebracht wird. Angebildet kann der Geschmack nicht werden, sondern ein Jeder hat ihn schon der Anlage nach; aber Ausbildung fordert er für die scharfe und feine Auffassung rein ästhetischer Verhältnisse.

Durch den Zwang dieser Ausbildung kommt der Geschmack auf einer Seite oft in Streit mit dem Genie, auf der andern aber wird er mit bloßem regelgebenden Verstande verwechselt. Wenn Göthe sagt:

Warum will Geschmack und Genie sich so selten vereinen?
Jener fürchtet die Kraft, dieses verachtet den Zaum,

so ist der Vorwurf, der dem Geschmack gemacht wird, nur in der Verwechselung mit dem begreiffenden Verstande zu suchen, der dem Schönen das Elegante, Zierliche, Correcte, Regelmäßige unterschiebt. Göthe legt in der Beurtheilung des Hamlet auf elegante Vereinfachung der Handlung und andere aristotelische Regel zu vielen Werth. Dadurch möchte wohl schwerlich der Geschmack gewinnen, sondern nur der Begriff in Motiven zur Eleganz, welche doch in rein ästhetischen Beurtheilungen wenig gelten und nur conventionell sind. Regelmäßigkeit der Fabel, der Intrigue, der Schlingung und Lösung des Knotens u. a. Eigenthum des reflectirenden Verstandes wird uns aber nur allzu oft mit als Geschmack angerechnet. Dagegen fehlt es gewöhnlich auch am Genie selbst, wo dieses angeblich in fehlerhafte Wildheit ausartet; die feste, gediegene Kraft desselben soll da durch Trunkenheit und tollen Muth ersetzt werden.

Wir sprechen neben dem beurtheilenden Geschmack auch vom Geschmack als productivem Vermögen. Man

kann Geschmack zeigen in der Art, sich zu tragen und zu kleiden, im Ameublement, im Styl einer noch so systematischen Abhandlung; man kann sogar, wie uns z. B. Lessing gezeigt hat, mit Geschmack ohne großes Genie dichten, wenn man sich die Aufgabe darnach zu stellen weiß. Was wir da Geschmack nennen, ist aber von Geist und Genie nicht der Art, sondern nur dem Grade nach unterschieden. Wir muthen jedem Gebildeten an, Geschmack zu haben, und zu zeigen, aber nicht Genie; denn dichtende Gewalt der Einbildungskraft hat ein Jeder; es kommt nur auf den Grad an.

Aesthetisches Genie nennen wir aber nur diese eminentere Kraft, welche das Vermögen gibt, Werke der schönen Kunst hervorzubringen. Welches ist nun diese productive Kraft des Meisters einer schönen Kunst? Kommt es auf glänzende Beschreibungen an, so können wir deren leicht in Menge zusammenborgen. Es ist der Funke des Göttlichen im Menschen, der Dämon, der höhere Genius, der begeisternde Gott, der den Dichter lehrt; der Gott, der mit Gewalt sich des berauschten Künstlers bemächtigt, und ihn unwillkührlich und unbewußt im Wirbel der Begeisterung mit sich führt, nur wohin er will. Shakespear und Aristophanes möchten diese Zumuthung ihrer persönlichen Göttlichkeit ziemlich spaßhaft gefunden haben. Die Sache läßt sich dann auch nüchterner entwickeln. Genie ist die Kraft, welche ästhetische Ideen erzeugt. Wir können es also ebenfalls zerlegen in das Vermögen der anschaulichen Darstellung, und das, welches an diese Darstellung die geforderte Form der Schönheit und Erhabenheit gibt. Zu Grunde liegt Darstellungskraft als Stärke der Einbildungskraft; das andere ist

Geschmack nach allen Stufen seiner Ausbildung. Aber auch Verstand im vorzüglichen Grade muß bey dem Genie seyn, wenn es seine Vollendung erreichen soll. Ohne diesen kann die Kunst ihre höchste Aufgabe nicht fassen, sie streift nur an ihre Ideale, und der Künstler gelangt vielleicht noch zum Musikalischen, nicht aber zum Plastischen der Darstellung. Wahre Begeisterung ist im höchsten Grade besonnen. Die Kunst gibt wohl ihre Bildungen nicht dem Verstande und nicht für den Verstand, aber doch zeigt sich dieser ihr vielfach behülflich. Er bringt den Gehalt zur Dichtung, lenkt die Einbildungskraft auf den rechten Gegenstand hin, ihm gehört das Auffassen des lebendigen, geistigen, urkräftigen; er stellt es nicht dar, aber er leitet das Genie, und endlich gibt es noch einen Einfluß des Verstandes auf die Dichtung, den die Alten weniger kannten (um dessen willen wohl Schiller vorzüglich die antike Kunst die naive nannte im Gegensatz der neuen romantischen). Dieser zeigt sich vorzüglich im ernsten Roman, auch im Drama, wo das überwundene Raisonnement selbst als Philosophie in der Dichtung auftritt (z. B. in Schillers Geisterseher, Göthes Meister, vor allem im Faust). Man hüte sich aber, in dieser philosophischen Dichtung, die dem religiös Erhabenen am nächsten liegt, weshalb sie auch unter den Griechen wohl nur bey Pindar und den Orphikern erscheint, den wahren Triumph des Genies zu suchen; es ist dieß nur ein Geschenk beyher, welches wir vom Verstande des genialen Künstlers erhalten.

So vereinigen sich zuerst Gedanke und Kraft der Einbildung, um Genie zu erzeugen. Mit diesem sollen sich dann aber noch alle Grade des gebildeten Ge-

schmacks verbinden, um nicht nur anschauliche Darstellung, sondern ästhetische Idee mit schöner Form, mit idealem Ausdruck, mit hoher Erhabenheit zu geben. Geschmack ist es hier eigentlich, dem die Kunst keine Regel zu geben vermag, sondern in dem nur die Natur des Künstlers der Kunst erst die Gesetze vorschreibt.

Das Wesen des Künstlers fordert also allerdings ausgezeichneten Verstand, als das regierende und zweckvertheilende Vermögen seines Geistes; es fordert nachher Geschmack, um das Schöne auswählen zu können und eines idealen Lebens Göttlichkeit zu fassen; aber von dem allen ist noch ganz bestimmt getrennt der erzeugende Genius und Schöpfer des Werkes selbst, die eigenste Kraft des Genies, welche nur in der Kraft der Einbildungskraft besteht. Es ist wunderbar, wie dieser eine Lichtfunke mit so ganz eignem Lichte strahlt, unverkennbar, wo es leuchtet, und durch keine fremde Kunst nachzuahmen oder zu ersetzen. Die feinste Ausbildung oder die volle Kraft von Geist und Verstandvermögen nie den Mangel an reiner Kraft der Darstellung zu verbergen oder mit ihrer Originalität zu glänzen.

c) Teleologische ästhetische Form.

§. 227.

Kant macht in Rücksicht der Modalität rein ästhetischer Urtheile die Bemerkung: dem, der kein Gefühl für Naturschönheit hat, sprechen wir den Geschmack ab, dem, den das Erhabene nicht bewegt, aber das Gefühl schlechthin. Mir scheint es, daß dieser Gegensatz des Geschmacks und Gefühls sich

schon beym Schönen selbst zeigt. Nach demselben Unterscheidungsgrund, nach welchem wir dem mathematisch Erhabenen der extensiven Größe ein anderes nebenordnen, können wir gleichsam auch eine mathematische Schönheit bestimmen als erstes ästhetisches Gesetz für Gestalt und Spiel als Grundregel der Schönheit im Rhythmus und in freyen Contouren. Dieser ordnet sich dann eine Schönheit des Ausdrucks über, welche Kant die ideale Schönheit nennt. Ueber mathematische Schönheit und Erhabenheit urtheilt dieser Geschmack in engster Bedeutung, über das andere hingegen das ästhetische Gefühl. Da wir das Gesetz der Schönheit als das der natürlichen ästhetischen Ansicht, dem Gesetz der Erhabenheit als der idealen ästhetischen Ansicht entgegengesetzt haben, so können wir nicht wohl diese Benennung idealer Schönheit und Erhabenheit beybehalten, wir wollen sie als hohe Schönheit und Erhabenheit der gemeinen, als lebendige, geistige der körperlichen entgegen stellen. So hat es die niederländische Mahlerey mit ihren fröhlichen Gruppen, trinkenden, tanzenden, spielenden Bauern, mit ihren Blumen, Schinken, Teppichen und Jagden nur mit der zweyten zu thun, die italienische Mahlerey in ihren historischen und religiösen Darstellungen aber sucht die erstere. Und welches ist nun der Grund dieser Entgegensetzung? kein anderer als der allgemeine Unterschied speculativer und teleologischer ästhetischer Beurtheilung. Der erste Fall theoretisch inexponibler nur ästhetischer Unterordnungen ist die Vergleichung der freyen anschaulichen Formen der productiven Einbildung in Gestalt und Dauer mit den Gesetzen der Einheit; der andere ist die Vergleichung des

Wechsels der Begebenheiten mit dem objectiven Gesetzen des Zweckes im Wesen der Dinge; diese macht neben jener Harmonie in Gestalt und Spiel, den Ausdruck des Lebens und des geistigen mit seiner subjectiven Zweckmäßigkeit zum Gegenstand rein ästhetischer Beurtheilungen und vereinigt so die ethische Ansicht der Dinge mit der religiösen in der Schönheit der Seele und der Erhabenheit des Charakters.

§. 228.

Wir treffen hier also auf die Frage: wie werden die rein ästhetischen Urtheile überhaupt zu Urtheilen des Wohlgefallens und Mißfallens, woher die Lust am Schönen? Kant findet den Grund dieser Lust in dem Zusammenstimmen der Einbildungskraft und des Verstandes bey gegebenen Vorstellungen zum subjectiven Zweck der Urtheilskraft, und leitet den Anspruch dieser Geschmacksurtheile auf Allgemeingültigkeit dann von der allgemeinen Mittheilungsfähigkeit dieses Gemüthszustandes ab, indem das Gesetz der Urtheilskraft für jeden dasselbe sey. Und allerdings beruht unsre Beurtheilung der Dinge nach ihrer Schönheit überhaupt auf diesem Moment aber den Grund unsers Wohlgefallens am Schönen dürfen wir doch in dieser subjectiven Zweckmäßigkeit innerer Thätigkeiten nicht suchen. Wir haben vielmehr schon (§. 172.) darauf aufmerksam gemacht, daß diese subjective Zweckmäßigkeit im Spiel unsrer Vorstellungen bey der Contemplation des Schönen nur eine begleitende Annehmlichkeit sey und nicht die ursprüngliche Lust am Schönen selbst. Denn diese von Kant allein berücksichtigte Lust beruht nur auf einer innerlich gefühlten Beförderung meiner

Lebensthätigkeit, die uns wohl erklärt, warum wir uns gern mit der Betrachtung des Schönen beschäftigen, die aber nicht wesentlich von andern Annehmlichkeiten geschieden ist. Die Hauptunterscheidung, daß die Lust am Schönen und Erhabenen uninteressirt seyn soll und die objective Bedeutung, die wir dem Urtheil über Schönheit und über die Zweckmäßigkeit in ihr geben, wird dadurch nicht erklärt. Denn hier ist es erstlich doch nur das Interesse an meiner Lebensthätigkeit, welches die Lust bestimmt, was nur eine eigne Art angenehmer Unterhaltung gibt. Zweytens, einen Gegenstand nenne ich doch nicht nur in Beziehung auf mich oder auf den andern, sondern in sich selbst schön. Darin liegt eine objective Bedeutung der Schönheit und ihrer Zweckmäßigkeit, welche durch das genannte subjective Verhältniß nicht erklärt wird. Dieser Mißgriff ist überhaupt Ursach geworden, daß Kant die wahre teleologische Bedeutung unsrer rein ästhetischen Urtheile nicht gefunden hat.

Wir haben dagegen schon (§. 166.) eine andere Exposition unsers rein ästhetischen Wohlgefallens gegeben, welche das eigenthümliche, so wie das unterscheidende desselben deutlich macht. Der Zusammenhang einer Beurtheilung von Lust und Unlust mit dem Interesse liegt in der vorausgesetzten Regel desjenigen, was für mich Zweck sey; die Beurtheilung des gefälligen oder mißfälligen wird hingegen uninteressirt, sobald ich eine objective Regel dessen voraussetze, was für sich als Zweck existirt oder Zweck der Natur selbst ist. Wir nennen einen Gegenstand schön oder erhaben, wiefern wir ihn mit einem Gesetze der objectiven Zweckmäßigkeit übereinstimmend finden, wiefern er uns das

Gesetz des Zweckes selbst im Wesen der Dinge ahnden läßt. Diese uninteressirte Lust trifft also grade mit dem Unterschied der ethischen und religiösen Zweckgesetzgebung (§. 202.) zusammen, sie gibt die ästhetische Unterordnung der Natur unter die letztere.

Der Quell des Wohlgefallens am Schönen und Erhabenen liegt also im Triebe oder im Herzen des Menschen, aber nicht wiefern dieser die Natur der Neigung und dem Zweck des eignen Lebens zu unterwerfen trachtet, sondern nur wiefern er mit reiner Liebe sich selbst gleichen Werth neben sich anerkennt oder die Gesetze des absoluten Werthes achtet. Schönheit spricht nicht die Neigung des Menschen, sondern nur seine Liebe, Erhabenheit spricht nur seine Achtung an. Die ästhetische Beurtheilung der Zwecke in der Natur läuft aus von der unverständlichen Auffassung einer objectiven innern mathematischen Zweckmäßigkeit, erhebt sich aber immer mehr, so wie sie das Leben erfaßt und allmählich den eignen Zweck des Willens auch als Zweck der Natur voraussetzen darf, zur geistigen Schönheit und Erhabenheit.

§. 229.

Diese Exposition lehrt uns zugleich, wie das uninteressirte rein ästhetische Wohlgefallen uns auf zweyfache Weise doch sehr interessant wird. Einmal nämlich bildet sich ein leicht mittheilbares, also geselliges empirisches Interesse an demselben für angenehme Unterhaltung durch die belebende Einwirkung desselben auf Einbildung und Urtheilskraft. Wichtiger aber wird uns zweytens noch die ästhetisch teleologische Weltansicht selbst, indem sie dem Glauben der religiö-

sen Ueberzeugung dient, und dadurch zugleich auf Andacht und Begeisterung wirkt.

Durch dieses verschiedene Interesse motivirt sich eigentlich der Unterschied eines untergeordneten kalten Geschmackes und des lebendigen ästhetischen Gefühls. Man kann Geschmack zeigen in der Kleidung, an der Form von Handwerkszeug und dem geringsten Hausgeräthe; dieser Geschmack ist das bloße Beurtheilungsvermögen der freyen Einheit anschaulicher Formen, welcher eine gleichsam der Speculation gehörige Form als conditio sine qua non an alles das hinzugibt, was für die Unterhaltung gefallen soll; eine Form, deren Gesetz also alles trifft, mit dem wir umgehen, wiefern Arbeit auch Unterhaltung ist. Ueber dieses formale Gesetz des Gefälligen für die Unterhaltung bringt dann aber noch das Gefühl seine religiöse ästhetische Weltansicht hinzu, welche mit dem Gefühle das ewige Gesetz des Zweckes in den Erscheinungen der Natur zu berühren sucht. Wir müssen also in Rücksicht alles ästhetischen Interesses, das Interesse der freyen Unterhaltung und das der ästhetischen Weltansicht wohl unterscheiden.

Die Philosophie des Geschmacks als Speculation erhält also die Aufgabe: erstlich unter allen Arten des Wohlgefälligen das Schöne und Erhabene genau zu charakterisiren und dann zu zeigen: wie für die Weltansicht der schönen Kunst das Wesen der Dinge sich den ästhetischen Ideen unterordnet.

Zweyter Abschnitt.

Von der Schönheit, oder der ästhetischen Naturansicht der Dinge.

a) Vergleichung des Schönen mit Reiz und Rührung.

§. 230.

Aus dem bisher entwickelten ergab sich: daß das Wohlgefallen am Schönen uninteressirt sey, daß nur anschauliche Formen in Gestalt und Spiel als schön gefallen, und daß die Allgemeingültigkeit unsrer Urtheile über das Schöne sich auf eine nur ästhetisch zu beurtheilende Teleologie der Natur bezieht. Wollen wir uns also auf eine nähere Kritik unsrer Geschmacksurtheile über das Schöne einlassen, so müssen wir diese ästhetische Zweckgesetzgebung noch bestimmter mit den theoretischen unter den Gesetzen des Angenehmen und Guten vergleichen. Dabey werden wir vorzüglich auf den Unterschied der mathematischen Schönheit des Geschmackes und der geistigen Schönheit des Gefühls zu achten haben.

Zuerst also das Verhältniß zum Angenehmen. Außer dem interessirten und der bloßen Privatgültigkeit unsrer Urtheile über das Angenehme unterscheidet sich dieses noch auf zweyerley Weise vom Schönen. Als

Angenehm gefällt uns für einen Sinnengeschmack das Material der Empfindung, als Schön für einen Reflexionsgeschmack die Form der Anschauung, und zweytens; das Schöne gefällt nur für die Contemplation, das Angenehme aber für den Genuß.

Annehmlichkeit haftet nur an dem Empfindungszustand des Gemüthes, welcher zur Materie der anschaulichen Vorstellung gehört. Es kommt aber über die Farbe und die Masse Gestalt der Blume, des Menschen, der Gegend als Form hinzu; es ist bey der Materie der Vorstellung in der Bewegung noch Form des Spiels der Gestalten in Mimik und Tanz und des Spiels der Erleuchtung über einer Gegend, oder des Spiels der Empfindungen bey den wechselnden Tönen und ihrem Rhythmus in der Musik; so wie des Spiels der Gedanken und Affecten bey dem Anhören einer Musik, dem Lesen eines Gedichtes, dem Ansehen eines Schauspiels. Hier ist es einleuchtend, daß unser Urtheil über die Schönheit eines Gegenstandes sich nur auf diese Form in der Anschauung bezieht. Schönheit gibt es uns nur für den innern Sinn oder für Auge und Ohr. Auf die drey untern Sinne beziehen wir unser Urtheil über Schönheit fast gar nicht, denn da sind wir zu sehr mit der Empfindung beschäftigt, oder wir erhalten wenigstens bey der Betastung die Vorstellung nicht mit hinlänglicher Freyheit für die Einbildungskraft, um die Vergleichung der Form anstellen zu können, welche unser Urtheil über das Schöne leitet.

Für das Auge nehmen wir zunächst nur Farbe und Schattirung wahr, welche unmittelbar Sache der Empfindung sind; durch diese erhalten wir dann erst die Anschaunng von Gestalt und Lage der Dinge, auf

welche sich unser Urtheil über Schönheit bezieht. Eben so, das Ohr gibt uns für die Empfindung nur den Schall, der angenehm ist oder nicht; als schön aber gefällt erst die Reinheit und das Spiel der Töne in Rhythmus, Melodie und Harmonie. Wir reißen unser Urtheil erst von dem ersten Gefühl der Annehmlichkeit der Empfindung los, und fragen nach einem höheren Gesetz für die bloße Form der Anschauung, nach dem wir den Ausspruch über Schönheit thun. Diese Vorstellung des Formalen an der Anschauung wird uns nun nicht so unmittelbar für den Sinn gegeben, wie die Empfindung, sondern es gehört Vergleichung und Zusammenfassung dazu, um die anschauliche Form zu fassen, sie dringt sich nicht selbst auf. Deswegen gibt uns die Betastung keine Vorstellung von der Schönheit der Gestalt, sie gibt das Bild nur stückweis und zu langsam. Nur das Auge und das Ohr sind schnell genug in der Ueberlieferung des Totaleindrucks, um eine solche Beurtheilung möglich zu machen, denn wir gründen unser Urtheil über die Schönheit einer Musik nicht auf die Wahrnehmung der einzelnen Töne, sondern auf die Vergleichung ihres wechselnden Spiels; wir können ein Gemählde nicht lesen wie ein Buch Zeile für Zeile, und dann das Ganze verstehen, sondern es kommt hier auf den anschaulichen Effect des Ganzen, auf den Totaleindruck der Gestalten vor der Vergleichung an.

Das Schöne gefällt nur in der Beschauung und für die Beschauung, das Angenehme aber für den Genuß. Freylich ist das meiste Glück der Menschen phantasirt, die Freude wird durch Mitgefühl, Hoffnung und Furcht bestimmt, und so der Genuß selbst zur Sache

der Dichtung, zum Gefälligen der Unterhaltung. So gewährt das Reizende und Rührende, auch wo es sich nicht unmittelbar dem Genuß anbietet, doch oft ein Wohlgefallen der Unterhaltung. Aber dieses darf doch mit Schönheit nicht verwechselt werden; Reiz und Rührung bleiben nur Sache des Privatgeschmacks, Schönheit allein gibt ein allgemeingültiges Gesetz des Unterhaltenden.

Wenn jemand eine Dichtung, in der nur recht lustig gegessen, getrunken und geküßt wird, langweilig findet, so kann man ihm wohl im Scherz sagen: du bist ein Narr, wenn dir das nicht gefällt; er behält aber doch für sich recht, wenn er erwiedert: gut essen, trinken und küssen mag ich wohl, aber mir bloß erzählen zu lassen, wie andere gegessen, getrunken und geküßt haben, das finde ich sehr langweilig. So etwas ist nicht zum Ansehen, sondern zum Mitmachen da, für den Hungrigen gilt es schon gar nicht, und man muß sehr müssig seyn, wenn es gefallen soll.

Denn wer möcht' einen zu Tische laden
Auf den bloßen Geruch von einem Braten;

sagt der Hauptmann Balandrino.

Eben so das Herausheben markierter Situationen des lächerlichen und weinerlichen, des Fröhlichen und Traurigen aus den gemeinen Verhältnissen des täglichen Lebens, wie es sich in unsern Schauspielen und Romanen findet. Hier fällt vor allem eine gewisse widerwärtige Lüsternheit auf, welche unter der Engelsmaske des Mentor den Pferdfuß des Mephistopheles nicht verbergen kann. Der sinnlich lebendigen Darstellung im Ardinghello können wir uns freuen; und eben wie wir sagen: der feilen Lust sich zu bedienen, ist thierisch, die

Unschuld mißbrauchen aber teuflisch, so sind gemeine, schmutzige Darstellungen nur roh, aber in allen denen, wo sich Lüsternheit heimtückisch hinter eine conventionelle Anständigkeit oder hinter die Miene des Sittenlehrers versteckt, ist sie dem gebildeten Gefühl widerwärtig und ekelhaft. Der letzten Sünde macht sich Wieland zuweilen, Kotzebue sehr oft theilhaft. So überaus anständig, z. B. der Verfasser im Agathon erzählt, so soll der Leser sich doch recht behaglich wohl befinden in den Gärten der Danae. Kotzebue weiß die Unschuld seiner Gurli zu nichts besserm zu brauchen, als für solche verkappte lüsterne Späße, und seine Eulalia macht durch alle ihre Moral am Ende nur den Sittenspruch klar: wem viel vergeben ist, der liebet viel. Doch auch davon abgesehen, hat unser Wohlgefallen an dem alltäglich lächerlichen oder weinerlichen nichts mit der Schönheit zu schaffen. Wir lachen, weinen und lassen uns tüchtig rühren, weil es wohlthut, eine angenehme Motion ist, die Appetit macht, oder die Verdauung befördert.

So steht es überall mit dem ästhetischen Werth des nur Reizenden für die Beschauung. Rührung hingegen hat noch ein anderes Verhältniß. Sie zeigt sich bey allen erhabenen Darstellungen, und manche können nicht ohne sie statt finden. Das Schöne reizt schon für sich, das Erhabene rührt; aber es ist ein großer Unterschied zwischen der erhabenen und erhebenden Rührung, wie wir sie bey den Leiden des Oedipos und der Maria Stuart oder dem Fall des Makbeth empfinden und einer zerknickten und zerknirschenden Rührung geistiger Bettelscenen in sentimentalen Dichtungen.

In aller Mahlerey, Bildhauerkunst, Baukunst oder jeder bildenden Kunst, als schöner Kunst, ist die Zeichnung das Wesentliche, in der nicht das, was in der Empfindung vergnügt, sondern nur das, was in der anschaulichen Form gefällt, den Grund des reinen Geschmacksurtheils macht. So wird in allen Werken der schönen Kunst die Farbe durch das Gesetz der Form sehr eingeschränkt und kann selbst da, wo sie angebracht wird, nur durch die Form gehoben werden. In Baukunst und Bildhauerey wird sie ganz verworfen, in der Mahlerey in strengen Schranken gehalten. Wie sehr hängt nicht der Effect in der Mahlerey von kräftigen, starken Umrissen ab, welche dem ungeübten Auge wohl gar hart und steif scheinen können, dagegen verwaschne und gepinselte Umrisse oder zu weiche, süße Ausführung die Kraft der Darstellung zerstören. Die Kraft und Strenge der Umrisse gibt fast ohne alle Farbe der antiken Zeichnung einen beynahe unerreichten Vorzug der Darstellung vor der neueren, und schon derselbe Vorzug der Zeichnung erhebt in der italienischen Mahlerey die römische Schule über die venetianische. Aller Farbenglanz des Alexander Veronese und Gentileschi will wenig bedeuten, und selbst die weit höhere Kunst des Titian und Paul Veronese würde den Wettstreit der Zeichnung mit dem härteren und weit weniger bunten Pinsel der Schule des Raphael nicht aushalten. Selbst im Gegensatz des römischen Styls der Bildhauerkunst gegen den strengen griechischen Styl findet sich dasselbe; wo die angenehme Weichheit und Zartheit des schönsten Antinous auch nur nach dem Effect durch Zeichnung zu messen den griechischen jungen Bakchus oder Adonis nicht erreicht.

Eben so steht in der Musik nicht nur die Süßigkeit des Tones einzelner Instrumente, sondern auch das nur gefällige, bunte, leichte des Vortrags mit der Strenge und Kraft und meist mit der Einfachheit wahrhaft schöner Compositionen in bestimmtem Contrast.

Auch Verzierungen dürfen dem Geschmacksurtheile nur durch Schönheit ihrer Form, nicht aber als Schmuck durch Pracht und Reichthum gefallen wollen. Daher hält vollklingende, prächtige, reiche Sprache den Wettstreit des Geschmacks bey weitem nicht mit dem strengen Styl eines einfachen aber darstellenden Tones in der Erzählung aus, und einfache Volkslieder sind (gleichsam von der Natur selbst gebildet), von weit festerem, stärkerem Eindruck, als noch so prächtige, geputzte Lieder und Gesänge.

Endlich dasselbe Verhältniß ist auch bemerkenswerth in Rücksicht der innern Schönheit des Geistes. Hier müssen wir Liebenswürdigkeit und Schönheit der Seele unterscheiden. Liebe in gemeiner pathologischer Bedeutung ist die Zuneigung zu einem Andern, dessen Umgang mir angenehm ist. Hier sollten nun wohl die Bestimmungsgründe dessen, was einen Menschen würdig macht geliebt zu werden allgemeingültig seyn, indem sie nur im Charakter oder der Schönheit seines Geistes liegen. Gewöhnlich verstehen wir aber unter Liebenswürdigkeit nur das Angenehme für den Umgang, und hier müssen wir das, was einen Menschen dem einen oder andern beliebt macht, sehr von der Schönheit des Geistes trennen.

Die meisten Menschen sind darin sehr ungerecht, daß sie das Urtheil: den mag ich nicht leiden, so aussprechen, als ob ihm das wirklich etwas von seinem

Werthe nähme, da doch nur nach einem ganz subjectiven Maaßstab geurtheilt wird. Es wird schon eine besondere Feinheit der Geistesbildung erfordert, um hier das eigne Urtheil von dem genau zu unterscheiden, was man auch andern zumuthen darf. Nicht nur im Aeußern der Gestalt, sondern auch in dem, wie uns der Geist eines Andern berührt, ist die Schönheit der Seele genau von subjectiver Liebenswürdigkeit zu unterscheiden. Daher sind wir besonders im vertrauten Umgange so gewählich und von so verschiedenem Geschmack; ein Mensch, der dem einen ungemein gefällt, ist dem andern zuwider. Der eine liebt einfache Sitte, Ruhe und ländliches Leben, der andere nur die große und abwechselnde Gesellschaft mit allen Feinheiten des Umgangs, mit dem Wechsel der Gemüthsbewegungen im Spiel und den Spannungen der Gesellschaft; der eine liebt den Scherz und leichte Freude, der andere gerade das melancholische und das tiefere Gefühl hypochondrischer Launen; der eine liebt den Ausspruch tiefer, herzlicher Gefühle, der andere Satyre und das beißende, welches jenem durchaus verhaßt ist — und es ist bey dem einen gleich wenig objectiver Werth oder Unwerth, als bey dem andern, indem jeder nur dem subjectiven Urtheil über das ihm Angenehme überlassen ist. Daher sind vorzüglich die Urtheile über sentimentale Dichtung und alle Prachtstücke einer recht tiefen Empfindung so sehr verschieden. Ein Ton der Empfindung, der den einen gewaltig ergreift und hinreißt, ist dem andern schaal, widerlich, unnatürlich, ekelhaft. Z. B. mit großer Feinheit der Geistesbildung sind Meisters Lehrjahre erzählt; die einzelnen Personen darin zeigen eine so verschiedene Empfindungsstim-

mung, daß die Urtheile über ihre Liebenswürdigkeit sehr verschieden ausfallen werden; aber jede Hauptfigur von der Philine zur Natalie, Meister wie Lothario zeigen ihre unverkennbare Schönheit der Seele, und über diese allein soll es ein allgemeingültiges Urtheil geben. Diese geistige Schönheit, die weder durch Gefühl, noch Geist, noch Bildung, noch Verstand allein gegeben wird, sondern Reinheit und eine Harm[illegible]e des innern Wesens fordert, deren Regel unaussprechlich ist.

§. 231.

Dieses alles ist nur Exposition des einen Hauptsatzes in Kants ästhetischem Formalismus: das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig. Gegen die Kälte dieses Grundsatzes ist nachher nach Herder genug gesprochen worden. Zum Theil aus Mißverstand, indem Herder meinte: dieser Formalismus wolle eine Schönheit ohne Reize und suche die Charis, die den Menschen alles lieblich macht, von ihren Idealen zu verscheuchen. Dieser Mißverstand entsprang nur aus Mangel an Abstraction. Es war erstlich nicht gefordert, den Reiz vom Schönen wegzulöschen, wie die Zeit den Farbenglanz von alten Basreliefs genommen hat, sondern die Kritik sagte: Reiz und Schönheit ist zweyerley und beyde dürfen nicht verwechselt werden, weil nur letztere auf allgemeinen Beyfall Anspruch machen kann. Ferner ist ja Herders Charis nicht der Reiz und das Rührende, sondern Schillers Anmuth, die Schönheit des Lebens, und diese ist allein der Gürtel, den Venus Urania selbst nur als Geschenk der Charitinnen besitzt.

Allein auch von diesen Mißverständnissen abgesehen, wird doch nicht jedes Geschmacksurtheil seinen Anspruch an den Reiz und das Rührende, an Farbe und Klang und an tiefes inneres Gefühl aufgeben wollen. Das strenge Urtheil, welches als allgemeingültiges Geschmacksurtheil gefordert werden kann, entspringt nämlich nur aus dem speculativen Quell rein ästhetischer Urtheile, die Entscheidung des teleologischen Urtheils wird hingegen oft eine andere. Letzteres Urtheil des ästhetischen Gefühls im Gegensatz des kalten Geschmacks wird von allem angesprochen, wo uns das Leben der Natur und des Geistes entgegen kommt. So ordnen wir die Farbe und den angenehmen Klang für die Kunst als bloßen Reiz unter; wenn wir aber dieselben als Natur beurtheilen, fassen wir auch durch den Reiz die Schönheit des Lebens. Eben so bey innern Empfindungsstimmungen. Wir haben gleichsam zwey Geschmacksurtheile, von denen das eine die Gefühlsstimmungen des Yorick, Werther oder Woldemar nicht achtet oder gar verwirft, das andere aber Schönheit des Lebens in ihnen anerkennt. Diesen Widerstreit wird keine Kritik zu heben vermögen. Der Sentimentale lobt diese Gefühlsstimmungen meist nur, weil sie ihn durch Reiz und Rührung unterhalten; er macht aber mit seinem Urtheil Ansprüche sogar noch über ein freyes Geschmacksurtheil hinaus, indem er Ideale geistiger Schönheit darin angedeutet findet oder diese Stimmung als musterhaft beurtheilt. Dem widerspricht der gebildete Geschmack in Rücksicht des letztern; er wird solche Gefühlsstimmungen nicht als Ideal und Muster geistiger Schönheit gelten lassen; wenn es aber nur darauf ankommt, frey die Schönheit

des einzelnen Lebens zu beurtheilen, so wird er doch diese Erscheinungen weder in der Natur noch in der Dichtung verwerfen wollen. Nach dem teleologischen Urtheil gibt es eben so viel Naturschönheit für den Geruch im Blüthenduft als für das Ohr im Vogelgesang; nach dem andern Urtheil aber gibt es für das Ohr Musik und eine schöne Kunst der Gerüche bleibt unmöglich.

b) Schönheit und Vollkommenheit.

§. 232.

Alles unser Urtheil über Zweck und Zweckmäßigkeit entspringt aus unserm praktischen Vermögen einen Werth der Dinge anzusetzen und zu beurtheilen; so fanden wir es beym Angenehmen und Guten, so muß es auch beym Schönen seyn. Hier würde nun die Zusammenstimmung zu Einem ohne einen Begriff des Gegenstandes vorauszusetzen, dieses freye Spiel, die Harmonie anschaulicher Formen für sich nur ein leichtes Spiel der Unterhaltung gewähren, indem der Sinn sich hier gleichsam frey zur Regel des Verstandes fügte, und man könnte diese Lust allerdings jedem zumuthen, nur weil er Sinn und Verstand hat, doch nur als eine besondere Art des Angenehmen. Allein indem wir durch unser Vermögen, Werth anzusetzen, zuletzt die Idee des absoluten Werthes erhalten und mit dieser den Zweck als objectives Gesetz des ewigen Seyns der Dinge denken, so entsteht uns die Idee des Reiches der Zwecke und die Natur wird uns der Widerschein desselben. Dadurch bekommt jene freye Beurtheilung anschaulicher Formen eine ausgezeichnete, höhere Be-

ziehung, indem wir den schönen Gegenstand nothwendig als zweckmäßig beurtheilen, nicht für uns noch auch nach Begriffen für die Natur, sondern nur in sich selbst ästhetisch als eine Form, welche als Analogon der Vernunft Zweck der Natur ist. Es erscheint uns darin das objective Gesetz des Zweckes für das bloße Gefühl, indem wir die in der Natur zufällig aufgefaßte Eurythmie der Form nur als einen Zweck der Natur beurtheilen können.

Ein solcher Zweck der Natur kann nämlich nicht nach einer innern oder äußern Zusammenstimmung von Mitteln zum Zweck gedacht werden, wie die zweckmäßige Einrichtung einer Maschine, oder wie wir physiologisch den Organismus betrachten; es wird nicht nach der Klugheit gefragt, mit der die Natur so etwas eingerichtet habe, sondern wir beurtheilen die Form schlechthin als mit der Idee eines Zweckes übereinstimmend.

Ferner eine solche Zweckmäßigkeit der Natur kann auch nicht innerlich nach Begriffen als Vollkommenheit beurtheilt werden, dann müßten wir das System des Reiches der Zwecke selbst zu erkennen im Stande seyn, welches doch nur in der ewigen Ordnung der Dinge liegt. Wir haben vielmehr in der Natur gar keinen Begriff, nach dem wir etwas als Naturzweck beurtheilen können, sondern wir vermögen jene Eurythmie der anschaulichen Form gleichsam nur als das zu denken, was sich selbst als Zweck ankündigt, dem die Natur selbst den Werth gibt. Nach Begriffen schreibt nur die Idee des Glaubens der Vernunft absoluten Werth zu, in der Natur aber müssen wir als ein Analogon dieses absoluten Werthes jene Einheit der Form vor der ästhe-

tischen Beurtheilung auffassen, nach der wir unser Urtheil über Schönheit bestimmen.

So gehört die Idee der Schönheit rein der Teleologie der Natur, und erhält damit ihre Wichtigkeit in der Geschichte unsers Geistes. Es ist unmittelbar nur eine Vorstellung der Einbildungskraft für den Begriff des Verstandes oder die Idee der Vernunft, welche unserm Urtheil über das Schöne und Erhabene zu Grunde liegt. Diese bezieht sich aber in unserm Geiste nothwendig und ohne Reflexion auf die höchste praktische Idee des Zweckes an sich, und somit stellt sich jene anschauliche Form dem unaussprechlichen Begriff unter, welcher uns jenen Zweck in der Natur ankündigt, und das Schöne in der Natur wird dasjenige, dem die Natur selbst den Werth gibt.

Würde dieser Werth nach Begriffen beurtheilt, so wäre er Vollkommenheit schlechthin oder Zweck an sich, wird er nur nach Gefühlen beurtheilt, so ist er Schönheit. So steht also die Beurtheilungsweise nach Ideen der Schönheit mit der nach dem Gesetze der Vollkommenheit und der praktischen Idee dessen, was Zweck an sich ist, in naher Berührung. In der höchsten Beurtheilung unterscheidet beyde nicht das Gesetz des Zweckes, sondern nur die Art der Unterordnung, nur der Unterschied der logischen und ästhetischen Subsumtion, indem Vollkommenheit einzig zum Maaßstab wird, wo ich das Gute nach Begriffen der Regel seines Zweckes unterordne, Schönheit aber wo ästhetische Unterordnung allein möglich ist. Diese Verwandtschaft des Schönen mit dem Vollkommnen suchte die Wolfische Schule durch den Ausdruck zu bezeichnen: Schönheit sey eine verworren gedachte Vollkommenheit,

Kant aber durch den, sie sey in ihrer Freyheit eine Form der Zweckmäßigkeit ohne Vorstellung eines Zweckes.

Daß überhaupt Vollkommenheit oft nach einer andern Regel beurtheilt wird, als Schönheit, fällt leicht ins Auge. Wer ein Gebäude erblickt, hat sogleich über seine Schönheit ein Urtheil, ohne einen genauen Begriff davon, was es soll; die Erhabenheit der Pyramiden oder eines Münsters trifft uns, ehe wir noch zu fragen anfangen, was das solle. Will er aber über die Vollkommenheit des Gebäudes urtheilen, so muß er zuerst wissen, ob es zur Kirche, zum Wohnhaus oder wozu sonst dienen soll, um nach den bestimmten Zwecken die Theile zu beurtheilen, z. B. wie der Schall sich darin verbreitet oder wie die Lage der Treppen und Zimmer zum Gebrauch stimmt. Eben so kann ein Gedicht mißfallen, weil es nicht schön ist; wenn ich aber nachher erfahre, daß es Parodie sey oder auf gegebene Reime gemacht, so lobe ich es wieder, indem ich nun nicht mehr nach Geschmack, sondern nach einer Regel der Vollkommenheit nur die Künstlichkeit beurtheile. Diese beyden Regeln des Schönen und Vollkommnen vereinigen sich aber oft zur Beurtheilung des nämlichen Gegenstandes und zwar so, daß beyde Regeln sich gleichsam immer mehr nähern, bis sie endlich bey geistiger Schönheit nur in eine zusammenlaufen.

Kant unterscheidet hier erstlich freye Schönheit von einer nur der Vollkommenheit anhängenden Schönheit auf folgende Weise.

„Die freye Schönheit setzt keinen Begriff von dem, was ein Ding seyn soll, voraus; die anhängende

hingegen bezieht sich auf einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben, die letztere ist bedingt durch den Begriff eines Zweckes, unter dem der Gegenstand steht. Blumen, Vögel und Meermuscheln sind freye Naturschönheiten, Melodien und Arabesken, freye Kunstschönheiten, die keinem nach Begriffen in Anschauung seines Zweckes bestimmten Gegenstand zukommen. Hier ist das Geschmacksurtheil rein. Hingegen die Schönheit eines Menschen als Mann, Weib und Kind, die Schönheit eines Pferdes oder eines Gebäudes als Kirche, Pallast, Gasthaus oder Zeughaus setzt den Begriff eines Zweckes voraus, der bestimmt, was das Ding seyn soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit, sie ist also nur anhängende Schönheit, welche in einem angewandten Geschmacksurtheil beurtheilt wird."

„So wie die Verbindung des Angenehmen mit dem Schönen die Reinheit des Geschmacksurtheils verhinderte, so thut auch die Verbindung des Guten und Vollkommnen mit der Schönheit ihrer Reinheit Abbruch. Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche seyn sollte; feine Züge und ein sanfter Umriß der Gesichtsbildung können einer schönen menschlichen Bildung gehören, wenn diese nur eben nicht kriegerisch seyn soll; leichte, regelmäßige Züge sind oft eine gefällige Verzierung nur nicht, wie die Neuseeländer sie brauchen, auf die Haut des Menschen tettowirt."

„Ein Geschmacksurtheil über einen Gegenstand von bestimmtem innern Zweck, über einen Menschen oder ein Gebäude, würde nur dann rein seyn, wenn

der urtheilende entweder von diesem Zweck keinen Begriff hätte oder in seinem Urtheil davon abstrahirte. Aber wer so urtheilen wollte, der würde, obgleich sein Urtheil ein richtiges Geschmacksurtheil wäre, indem er den Gegenstand als freye Schönheit beurtheilt, dennoch von einem andern, der diese Schönheit nur als anhängend betrachtet, getadelt werden, indem der letztere zuerst auf den Zweck des Gegenstandes sieht und erst unter der Bedingung des Zweckes die freye Zweckmäßigkeit der Form beurtheilt. Hier urtheilt jeder für sich richtig, der eine aber nur nach dem Gegenstand der Anschauung, der andere zugleich nach dem, wie er sich den Gegenstand denkt.“ So stehen sich z. B. einander entgegen Lob und Tadel eines witzigen Gedichtes, eines Drama, das sich bey uns nicht aufführen läßt, oder Lob und Tadel eines Menschen, dessen Leben der eine als freye Erscheinung, der andere für das Geschäftsleben beurtheilt.

Dieser Unterschied freyer und anhängender Schönheit ist aber noch nicht hinlänglich, um das Verhältniß der Schönheit und Vollkommenheit genau zu bestimmen, Kant selbst gibt noch näher die Abstufungen der Normal-Idee und des Ideals der Schönheit für die menschliche Gestalt an; wir wählen, um diesen Abstufungen genauer zu folgen, folgende Darstellung.

Vollkommenheit ist entweder äußere der Brauchbarkeit oder innere eines Dinges in sich selbst, welches für sich Zweck ist, wie das Leben der Vernunft (§. 218.). Das Verhältniß der äußeren Vollkommenheit ist ein Verhältniß objectiver Zweckmäßigkeit, welches vollständig theoretisch nach Begriffen beurtheilt werden kann, aber erst wenn der Begriff des Zweckes gegeben ist. Der

Regel desjenigen, was in sich selbst Werth hat, an sich Zweck ist, kann nur nach einem Gesetz der subjectiven Zweckmäßigkeit für den menschlichen Willen das Leben des Menschen nach Begriffen untergeordnet werden in der Ethik, sobald wir hingegen über den subjectiv vorgefundnen Zweck des menschlichen Lebens hinausgehen und diese Zweckmäßigkeit objectiv bestimmen wollen, so bleibt uns dafür nur eine ästhetische Unterordnung übrig. Die Verbindungen der äußern und innern Vollkommenheit mit der Schönheit sind daher von sehr verschiedener Art. Die Vereinigung der Brauchbarkeit mit der Schönheit betrifft nur das empirische Interesse des Schönen, wenn eine Sache der Arbeit und des Geschäftes zugleich als Spiel und als gefällig für die Unterhaltung beurtheilt wird. Innere Vollkommenheit und Schönheit vereinigen sich hingegen für das religiöse Interesse am Schönen; für beyde letztere gibt es nur ein Gesetz des Zweckes im Wesen der Dinge, und beyde verschmelzen durchaus mit einander in der ästhetischen Weltansicht.

§. 233.

Die Vereinigung der Schönheit mit der Brauchbarkeit findet nur bey Kunstschönheit statt, sie verdient eigentlich dan Namen der anhängenden Schönheit, indem die Schönheit hier nur das zufällige und untergeordnete ist. Man mag wohl gern Schönheit an einem Wohnhaus und schöne Formen an Meubeln, aber die Bequemlichkeit ist doch noch mehr werth, sie müssen zuerst ihrem Zweck entsprechen; die Schönheit wird Nebensache. Auch vereinigt sich hier die Schönheit mit der Vollkommenheit selten zu einem Ganzen,

sondern ich beurtheile nach ganz verschiedenen Ansichten dasselbe Ding einmal als ein brauchbares und dann als ein schönes Ding. Die Pyramiden imponiren dem eben sowohl, der ihren Zweck nicht kennt, als dem, der ihn meint errathen zu haben, und der Thurm des Straßburger Münster würde denselben ästhetischen Eindruck machen, in der Kirche dahinter möchte Messe gelesen werden oder sie möchte in Ruinen liegen. Alte Völker bauten, um zu bauen, und bauten darum oft groß und schön. Wir und selbst unsre Fürsten bauen Häuser, um sie zu allerley Zwecken zu brauchen, worüber uns dann nur noch schwache Reminiscenzen von schöner Baukunst übrig geblieben sind.

Näher berühren sich die Schönheit und äußere Vollkommenheit an einem Dinge, wenn die gesuchte Zweckmäßigkeit des Verstandes nur den Mechanismus der Auffassung des Kunstwerks selbst betrifft. Dahin gehören erstlich alle technischen Regeln, z. B. der Aufführbarkeit eines Theaterstücks, der Mahlbarkeit eines Sujets oder einer Gegend und vieles ähnliche, vorzüglich aber muß dabey das Gesetz der Regelmäßigkeit und des Proportionirten genannt werden. In nicht zu berechnenden Abstufungen geht die Einheit, welche die Schönheit von freyen Formen fordert, in verständliche Regelmäßigkeit der Gestalt und des Spiels über. Hier ist aber die letzte Forderung des regelmäßigen und proportionirten, nach welcher wir in der Architektur und an Meubeln nur rechtwinklichtes und gerades, nichts schiefes und geschnörkeltes leiden mögen, nach welcher wir in der Musik abgemessenen Tact, für den Rhythmus Metrum, für manche Gestalt Symmetrie fordern, offenbar nicht mehr Sache des frey beurtheilenden Ge-

schmackes, sondern des abmessenden Verstandes. Freye Naturschönheiten erkennen diese Art der Regelmäßigkeit gar nicht an. Die Schlingungen eines Flusses, die Formen der Felsen oder Wasserfälle gewinnen an Schönheit, je gewagter sie sind; aber Terrassen, Alleen und Springbrunnen, fordern einen ganz andern architektonischen Maaßstab. Nur bey Dingen, die geradezu auf Brauchbarkeit beurtheilt werden, wie Häuser und Meubeln, überwiegt allgemein das Urtheil für regelmäßiges und proportionirtes. Aber auch hier wird das Haus oder Zimmer oder Ameublement nicht durch seine Regelmäßigkeit allein schön, sondern dieseist nur eine Bedingung, welche der Verstand auflegt, ohne die hier keine Schönheit soll statt finden können. Es findet sich hier ein Widerstreit in der Beurtheilung, wie man sagt, zwischen regelmäßiger und unregelmäßiger Schönheit, indem man z. B. einen Garten oder ein Gedicht nach französischem Geschmack, als Sonnet, Sestine, Intriguenstück architektonisch (als einen regelmäßigen Bau) oder nach englischem Geschmack und als freye Schönheit beurtheilt; wo aber offenbar das Gesetz der Regelmäßigkeit nicht dem Geschmack, sondern dem Verstande, der die Gestalt verstehen will, gehört. In allen diesen Fällen macht die Regelmäßigkeit keine Schönheit, sondern nur äußere Vollkommenheit, für ein Interesse der Gewohnheit von mancherley Art (des Anscheins von Festigkeit und Sicherheit bey Gebäuden, einer Ordnungsliebe, die sich leicht will zurecht finden können, der befriedigten Erwartung bey verständig arrangirten Gedichten, Tact, Symmetrie und ähnlichem mehr).

§. 234.

Davon ist aber, wie mir scheint, ein anderes Gesetz der Regelmäßigkeit ganz zu unterscheiden, nach welchem nämlich die Schönheit selbst in der Regelmäßigkeit und sogar in der Mittelmäßigkeit besteht, nämlich bey der Schönheit, welche Kant die Schönheit der Normal-Idee, Schiller in Rückcht der menschlichen Gestalt die architektonische Schönheit des Baues nennt. Wir nannten (§. 61.) Normal-Idee überhaupt das mittlere Bild zwischen allen Nebenarten der Gegenstände unter einem Begriff. Die Vorstellung desselben vor der Einbildung macht nun Ansprüche an Schönheit bey dem Typus eines schönen Baumes, einer schönen Blume oder Frucht von bestimmter Art oder eines schönen Thieres von bestimmter Art, kurz bey jeder Form specifischer Organisationen der Erde, und das um so mehr und um so bestimmter, je genauer eine Organisation den Typus ihrer Gestalt selbst bestimmt, so daß die Normal-Ideen schöner menschlicher Gestalten der Gipfel dieser Vorstellungsart werden. Betrachten wir diese Idee näher, so werden wir leicht gewahr, daß wir mit dieser mittleren Form den Archetypus zu errathen suchen, dem die Natur die einzelnen Individuen von Pflanzen und Thieren gleichsam nachzubilden sucht, und unser ästhetisches Urtheil wird hier dadurch motivirt, daß die Natur, Regel und Einheit der Gestalt dem Verstande selbst frey unterlegt und dadurch diese Gestaltungen unserm Gefühle als Naturzweck ankündigt. Diese Regelmäßigkeit ist von der vorigen ganz verschieden. Sie sucht eine innere Vollkommenheit des Dinges für sich selbst, welche objectiv inexponi-

bel bleibt und deswegen selbst in Schönheit übergehen muß, dagegen dort nur von äußerer Vollkommenheit die Rede war; sie nimmt zweytens das religiöse Interesse am Schönen in Anspruch, dagegen die erstere es nur mit dem empirischen zu thun hatte, denn sie erkennt ästhetisch in dem Leben der Natur das Gesetz des Zweckes im Wesen der Dinge an; und drittens, wie jene nur an Kunstproducten sich zeigte, wiefern das, was der Mensch macht, etwas verständiges seyn soll: so geht diese nur auf die Naturproduction selbst, denn wenn gleich jene Normalform nur von der Einbildung erfunden wird, so beruht ihr Anspruch an Schönheit doch einzig darauf, daß ein Gesetz der bildenden Natur in ihr ästhetisch ausgesprochen werde.

§. 235.

Jede andere bestimmtere innere Vollkommenheit ist geistige innere Vollkommenheit der menschlichen Vernunft und ihrer Ausbildung, wiefern das Leben des Menschen subjectiv nach seinen Zwecken beurtheilt wird als Regel des verständigen Triebes (§. 188. und §. 189.). Derselbe Werth aber objectiv beurtheilt ist die geistige Schönheit, innere Schönheit der Seele, für welche sich also die innigste Verschmelzung beyder Beurtheilungsarten ergeben muß. Diese geistige Schönheit erscheint auf zweyerley Weise: vor der äußern Anschauung als Schönheit des Ausdrucks an der menschlichen Gestalt oder vor der innern Anschauung als Schönheit der Seele und Erhabenheit des Charakters.

Auf die Schönheit der menschlichen Gestalt führte uns schon die Schönheit der Normal-Idee oder die

natürliche Schönheit organischer Formen. Wir müssen bey ihr noch näher verweilen. Unserm Urtheil über die Schönheit menschlicher Gestalten liegt als Regel eine nach Race und Volk verschiedene Normalform der männlichen und weiblichen Gestalt nach verschiedenen Stufen des Lebensalters vom Kind zum Knaben, zum Jüngling, zum Mann, zum Greis zu Grunde, wonach wir individuelle Schönheit beurtheilen. Aber nicht so, daß wir von der einzelnen Gestalt, sondern gleichsam nur von der ganzen Gattung verlangen, daß sie genau die Normalform darstellen soll. Wir verlangen vielmehr von der Schönheit der einzelnen eine vielseitige Abweichung hierhin oder dorthin nur mit Annäherung an die mittlere Grundgestalt. Die strenge Regelmäßigkeit selbst werden wir für den Menschen noch nicht schön finden, weil sie ohne Individualität in der Verlöschung aller charakteristischen Auszeichnung kalt und todt erscheint, vielmehr fordern wir zur äußern Schönheit des Menschen über die Regelmäßigkeit noch den Ausdruck geistiger Schönheit hinzu.

Wir unterscheiden erstlich die architektonische Schönheit des Baues von der rhythmischen Schönheit der willkührlichen körperlichen Bewegung. In dem Bau des Körpers und dem Gesetz der Bildung seiner Organe, in der Grundlage seiner Züge ist der Mensch Product der Natur, aber die feinere Ausbildung, der Blick des Auges, die Züge des Mundes, Haltung des Körpers und seine Bewegung, der Accent der Sprache, Stimme, Mienen und Gebehrden, sind mehr oder weniger unser eignes Werk oder können es wenigstens seyn. So entspringt neben der architektonischen Schönheit aus der willkührlichen

Bewegung eine eigne rhythmische Schönheit der menschlichen Gestalt, welche sich mittelbar auch an ruhigen, stehenden Zügen zeigen kann, wiefern diese aus habitueller Bewegung entstanden sind. Durch diese rhythmische Schönheit tritt der Ausdruck geistiger Schönheit in die menschliche Gestalt, aber auch sie ist noch mit der Schönheit des Ausdrucks nicht einerley.

Jeder Rhythmus, er mag musikalisch, metrisch oder in Bewegung von Gestalten sich darstellen, folgt zwey verschiedenen Regeln der Schönheit, welche für die menschliche Gestalt als orchestische und pantomimische Schönheit unterschieden werden können. Die erste ist noch gemeine mathematische Schönheit von Zeitabmessungen, die andere ist hohe Schönheit des geistigen Ausdrucks. Die erste Schönheit einer metrischen Bewegung oder einer musikalischen Composition, wie sie an einem Quartett oder Violinconcert beurtheilt wird, ist die mathematische Schönheit der Form eines Spiels von Tönen und von eben der Art ist die Schönheit der Bewegung des menschlichen Körpers in Tanz (ohne Pantomime), Haltung, Gewandtheit und Abgemessenheit seiner freyen Bewegungen, welche schon für sich gefallen im Gegensatz des ungeschickten und eckigen, ohne noch auf den geistigen Ausdruck zu sehen. Neben dieser Form des Spiels spricht aber jede rhythmische Bewegung noch unser Inneres an, sie mahlt uns das geistige durch äußeren Ausdruck und am sprechendsten von allem in den Bewegungen der menschlichen Gestalt und den Zügen derselben, die aus diesen Bewegungen sich bilden. Der physiognomische und pantomimische Ausdruck der Züge mahlt uns Dummheit und feinen Verstand, Lebendigkeit, Geist und todte Unbedeutend-

heit, Gefühl und Gefühllosigkeit, Gutmüthigkeit und Schlauheit, Festigkeit, Stärke, Charakter und Schwäche des Geistes eben so wie einzelne Gemüthsstimmungen der Ruhe, des Affectes und der Leidenschaft. Die Schönheit dieses Ausdrucks sucht also die Schönheit der Seele selbst, sie wird die höchste Aufgabe der Musik, Mahlerey und bildenden Kunst, in ihr lebt und bewegt sich der Genius Raphaels und griechischer Bildhauer.

§. 236.

Diese Schönheit des Ausdrucks ist aber nur der Abdruck innerer Schönheit des Geistes. In der geistigen Schönheit selbst gehen endlich Schönheit und Vollkommenheit ganz in einander über, indem wir zwar in bestimmten Begriffen die einzelnen Erfordernisse der Vollkommenheit des Geistes, Leben, Kraft, Gesundheit, Reinheit, Verstand, Genie, Geist, Gefühl, Charakter u. s. w. vorstellen können: für die Beurtheilung des ganzen einzelnen Menschen, in Rücksicht dieser Regeln aber nur eine ästhetische Ansicht übrig behalten, indem die logische Beurtheilung uns wohl vereinzelt hier mehr Verstand als dort, dort mehr Phantasie als hier zeigt, aber niemals ein fertiges Bild eines ganzen Geistes gibt, wie es doch jeder in sich kleiner oder größer wirklich lebt. Für dieß Ganze also bleibt nur eine ästhetische Beurtheilung übrig, die Vollkommenheit geht in Schönheit über, der Werth wahrer Liebe (§. 189.) wird ästhetisch als Anmuth (Charis), der Gegenstand der Achtung als ästhetische Würde aufgefaßt, Tugend und Schönheit vereinigen sich zur καλοκαγαθία der Griechen. Diese Schönheit

der Seele wird die höchste Aufgabe des Lebens wie der Kunst. Dahin streben die Götter und Heroen der alten Kunst, die religiösen Ideale der italienischen Mahler und alle großen Dichter im Epos, Drama und Roman. Das heroische der alten Kunst, die tiefe Fülle des Lebens in Shakespears Dramen und die herrlichen Charaktere unsers Göthe und Schiller haben das gleiche Ziel. Die Tugend ist auch hier die unbekannte Göttin, der alle Opfer brennen und der alle Feste gefeyert werden, selbst da, wo man an keine Gottheit dachte.

Es wäre also hier das Gesetz der geistigen Vollkommenheit und Schönheit ganz eins und dasselbe. Woher aber dann der große Unterschied in der ästhetischen und logischen Schätzung des Werthes menschlicher Handlungen, wo nur nach der zweyten gewöhnlich die Sittlichkeit beurtheilt werden will? Dieser ganze Unterschied sollte eigentlich gar nicht statt finden. Vielmehr ist Schönheit und Erhabenheit des Geistes mit ethischem Werth der Handlung ganz eins und dasselbe. Um dieß richtig zu verstehen, müssen wir auf folgendes Rücksicht nehmen.

1) Das ästhetische und theoretische Urtheil über sittlichen Werth können nur dann ganz übereinstimmen, wenn sowohl gebildeter Geschmack als gebildetes sittliches Urtheil vorausgesetzt wird. Der rohe Geschmack verwechselt oft Lüsternheit mit Geschmack, Reiz und Rührung, wohl auch nur das sonderbare und ungewöhnliche mit Schönheit und Erhabenheit und mag dann wohl manches ästhetisch gefällig finden, was in der That weder schön noch erhaben ist, (wie etwa ein Henkerfest oder einen erzwungenen Kampf von Skla-

ven). Dagegen wird Rohheit des sittlichen Urtheils die Gesetze des conventionellen Anstandes, einzelne Sitte und Gebrauch mit in Anschlag bringen, welche dem richtigen sittlichen Urtheil so wenig als dem Geschmacke zur Richtschnur dienen, (der Dichter wird also freylich an unsre Ehegesetze und Polizeyverordnungen eben nicht gebunden seyn).

2) Wir dürfen diese Uebereinstimmung des Geschmackes mit dem sittlichen Gefühl nicht zunächst an der Beurtheilung von Kunstwerken, sondern an der Würdigung der Handlungen im Leben erproben. Im Leben ist von der Schönheit der Handlung selbst die Rede, die Kunst hingegen gefällt sich oft schon in der bloßen Treue der Nachahmung, so daß die Darstellung des geistighäßlichen oder des unsittlichen doch künstlerische Schönheit haben kann.

3) die Hauptsache ist aber, daß wir auf den Unterschied in der sittlichen Beurtheilung Rücksicht nehmen, ob wir die Gesinnung eines Menschen mit dem Gesetz des Charakters oder nur einzelne Thaten mit der Regel der richtigen Ueberzeugung vergleichen (§. 209.). Die Tugend kennt für fremde Handlungen keinen Maaßstab der einzelnen That, sondern nur der hohen oder gemeinen, der edeln oder unedeln Gesinnung. Wer also nur einzelne Handlungen an der Regel der richtigen Ueberzeugung abmißt, der trifft freylich mit seinem Urtheil die ästhetische Entscheidung gar nicht, aber eben so wenig den wahren sittlichen Werth. Das ästhetische Urtheil faßt hier nur das Leben selbst auf und darin trifft es mit dem ethischen Spruch über die Gesinnung zusammen. Der gebildete Geschmack so gut, wie das gebildete sittliche Gefühl wird das ein-

zelne Moment geistiger Schönheit und Erhabenheit in der Erscheinung eines individuellen Lebens (z. B. Kraft des Geistes oder Resignation) billigend herausheben; sie wird in dem albernsten Märtyrertod die Schönheit der Resignation nicht verkennen; sie wird die Kraft des Affectes und die Größe der Leidenschaft beym Krieger oder Herrscher erhaben finden, weil alle Stärke des Willens schon für sich selbst sittliche Energie ist, die ihren innern eignen Werth behält, so übel sie auch angewendet werden mag. Die Geisteskraft des Verbrechers macht ihn schädlich, aber nicht bös; bös ist er durch etwas anders, das mit dabey seyn kann; jene Kraft ist gerade nur das Gute in ihm und wird ästhetisch oder sonst auf gleiche Weise zu beurtheilen seyn.

Der Unterschied beyder Beurtheilungsweisen kommt also (wenn wir die Verwechselung daraus vermeiden, daß die Thaten mächtiger Unmenschen, wie die Wuth der Tiger, wohl zur Darstellung des Dynamisch-Erhabenen der Natur gebraucht werden können,) darauf zurück, daß das anschaulich dargestellt seyn muß, was ästhetisch gefallen soll, und so wird er für die schöne Kunst sehr wichtig. Daß Sittenbücher keine Hymnen und Predigten keine Oden sind, wird einzig durch die Anforderung jeder Dichtung an anschauliche Darstellung bestimmt. Reflectirte Darstellung hingegen und das sententiöse lassen das angebliche Gedicht eben nur wie Stücke aus Predigten erscheinen, und zeigen anstatt lebender Menschen das, was man gemeinhin einen Roman- oder Schauspiel-Helden nennt; der Held wird nicht zum göttlichen Menschen, sondern bleibt ein gemeiner Kerl, der höchstens die Göttlichkeit affectirt.

Dritter Abschnitt.

Von der Erhabenheit oder der ästhetischen idealen Ansicht der Dinge.

a) Vom Erhabenen überhaupt.

§. 237.

Die philosophische Aesthetik hat für das Schöne doch noch ein bestimmtes Gesetz der anschaulichen Form und ihrer Zweckmäßigkeit zum Gegenstande, und kann dem gemäß das Speculative der reinen Geschmacksurtheile leichter von dem trennen, was nur Sache der Induction bleiben muß. In Rücksicht des Erhabenen muß sie sich hingegen sehr in Acht nehmen, nicht über ihre Grenzen hinaus zu schweifen. Die ästhetisch ideale Ansicht fordet für ihre Geschmacksurtheile eine freye Zusammenstimmung anschaulicher Formen zu den Ideen der Vernunft. Ideen aber lassen sich eben anschaulich gar nicht darstellen. Der Grund des Urtheils über mathematische Erhabenheit bleibt deshalb immer ein durchaus subjectiver; das Gefühl des Anschauenden bringt die Erhabenheit erst selbst zur Anschauung hinzu; die Vorstellung der Erhabenheit ist nämlich immer nur eine symbolische. Schönheit wird selbst als unmittelbare Form der Gegenstände angeschaut, und deutet uns für das Gefühl eine zweckmäßig bildende Kraft der Natur an; das Ewige, Unendliche, Ueber-

sinnliche kann hingegen unmittelbar gar nicht vor unsrer Anschauung erscheinen, auch nicht dem Gefühl, sondern wo sie erscheint, ist dieß nur durch Symbol möglich. Die Induction kann also wohl viel darüber lehren, wie durch das Große, Prächtige, Feyerliche, Ueberraschende, Erschütternde, Rührende, Furchtbare, Schauervolle und Wunderbare das Erhabene gut oder schlecht vorgestellt werde; von speculativer Bemerkung ist dabey einzig, daß uns alles dieß symbolisch an das Unendliche und das Geheimniß des Uebersinnlichen durch anschauliche Darstellung erinnern müsse, wenn die Darstellung erhaben seyn soll. Das Gefühl des Erhabenen wird daher oft von Reflexion geleitet, es bedarf gleichsam einer Deutung. Manches ist erhaben unmittelbar für die Contemplation, anderes für die dichtende Einbildungskraft, noch anderes durch das, was wir zur gegebenen Anschauung hinzudenken. Wasserfälle z. B. oder Gewitter, hohe Gebirge, ein Münster, machen einen unmittelbar erhabenen Eindruck; alte Ruinen mit allen ihren Erinnerungen im dunkeln Gefühl mehr durch das, was wir hinzudenken. Die hohen Gebirge der Schweiz mit ihren Felsen, Eis und wilden Strömen sind für sich schon erhaben; aber der Eindruck für den Reisenden steigt noch sehr durch die dunkeln Gefühle, die es erregt, aus dieser wilden Zerstörung einer vergangenen Schöpfung das Leben der jetzigen Natur entspringen zu sehen, indem hier die unversiegbaren Quellen fließen, an deren lebendigen Strömen unten im Thal bis ans Meer hinab alles Leben erzeugt und groß gezogen wird. Das Akustischerhabene wirkt meistentheils durch das, was es für die dichtende Einbildungskraft erst wird. Musik führt uns so leicht

zu dynamisch erhabenen Eindrücken, vorzüglich Kirchenmusik, großentheils aber nicht unmittelbar durch den Schall, sondern durch das, was wir dichtend mit Andacht oder sonst tief bewegtem Gemüth hinzudenken.

Gehen wir von dem Momente unsrer Deduction der Gefühle für das Erhabene aus, so wäre die erste Frage: wie kann anschauliche Darstellung den Ideen der Vernunft entsprechen? Und darauf wäre zu antworten: durch das, was einen ästhetischen Ausdruck des Unendlichen gewährt, und durch das, was als wunderbar erscheint, und so das Geheimniß des Uebersinnlichen berührt.

So erhalten wir eine dreyfache Eintheilung des Erhabenen. Erstlich in Erhabenes der äußeren Natur, symbolische Anschauung des Unendlichen; zweytens, Erhabenes der innern Natur, geistig Erhabenes der Hoheit sittlicher Ideen, und drittens Erhabenes, welches eigenthümlich der Kunst gehört, man könnte es auch das philosophisch Erhabene nennen, es ist die ästhetische Darstellung der Idee des Ewigen und ihres Verhältnisses zum Endlichen, vorzüglich durch die Gewalt des Geheimnißvollen.

§. 238.

Die Idee strebt aber zunächst in Rücksicht der Anschauung immer nach der Totalität des Weltganzen nach der Auffassung des Unendlichen, und dadurch wird es neben der Anschaulichkeit der Darstellung zur einzigen allgemeinen Anforderung an den Gegenstand, der erhaben seyn soll, daß er schlechthin als groß beurtheilt werde, es mag dieß nun bloße Größe der Ausdehnung oder Gewalt und Macht seyn.

Kants Darstellung ist hier ohne Tadel: Groß seyn, und eine Größe seyn, sind ganz verschiedene Begriffe. Jeder Gegenstand, den wir uns vorstellen, hat überhaupt Größe; wenn wir ihn aber einen großen Gegenstand nennen, so schreiben wir ihm die Größe vorzugsweise zu. Wenn wir etwas schlechtweg groß nennen, so heißt dieß, das Ding ist groß in seiner Art; in Vergleichung mit alle dem, was unter einem gewissen Begriffe steht, sey es vorzugsweise groß. So sprechen wir von großen Menschen, Bäumen, Häusern oder Bergen, eben so von der Größe menschlicher Kräfte, von großer Tugend oder Größe der Richtigkeit einer Beobachtung u. m. dergl. Dieses relativ Große ist aber noch nicht hinlänglich, um einen Gegenstand erhaben zu finden, er muß schlechthin groß seyn, ohne alle Vergleichung. Wenn wir aber etwas schlechthin über alle Vergleichung groß finden, so bezieht sich das immer auf Ideen der Vernunft, auf die Idee des absoluten Weltganzen. Diese Idee allein kann vor dem Verstande groß heißen, gegen sie ist allein alles Andere klein; denn sonst mag das Einzelne gleich noch so groß seyn, so ist es nach teleskopischen Verhältnissen klein, mag es noch so klein seyn, so kann es nach mikroskopischen Verhältnissen groß genannt werden.

Gegen diese kantische Exposition der Größe alles Erhabenen wendet Jean Paul ein: das Erhabene ist zwar immer an ein sinnliches Zeichen gebunden, aber dieses nimmt oft gar keine Kraft der Phantasie und der Sinne in Anspruch, es ist oft um so erhabener, je kleiner es ist. So ist in der hebräischen Dichtung, wo der Prophet das Zeichen der vorübergehenden Gottheit erwartet, welche nicht kommt hinter dem Feuer, nicht

hinter dem Donner, nicht hinter dem Sturmwinde, sondern die endlich kommt mit einem linden, leisen Wehen, offenbar das sanfte Zeichen erhabener, als ein majestätisches wäre. So steht ästhetische Erhabenheit des Handelns immer im umgekehrten Verhältniß mit dem Gewichte des sinnlichen Zeichens, und das kleinste ist das erhabenste; Jupiters Augenbraunen bewegen sich erhabener, als sein Arm oder er selbst. Aber eben in diesen Fällen ist ja nicht das Zeichen, nicht das Wehen oder die Augenbraunen, sondern das bezeichnete, die Gottheit oder Jupiters Zorn der erhabene Gegenstand. Das Große wird hier vor die innere Anschauung geführt gerade durch den Contrast mit dem kleinen in der äußeren Anschauung. Die hebräische Dichtung macht die Erhabenheit Gottes hier dadurch anschaulich, daß sie alles Gewaltige und Große der äußern Anschauung, Feuer und Sturm als zu gering verwirft, um auch nur ein Bild der göttlichen Größe zu geben.

Zweytens, der Eindruck des Unendlichen muß anschaulich gegeben seyn, wenn er als erhaben beurtheilt werden soll. Erhaben ist nur das imposante in der Anschauung. Sittliche Größe im Sittenbuch thut keine Wirkung, und in großen Zahlen zugemessen, auch das Unendliche nicht. Die Wahrheit: wenn man auf der geraden Linie von der Erde zum Sirius an einem Ende ein Perpendikel errichtet, am andern aber in derselben Ebene eine Linie sich nur um den millionensten Theil einer Secunde gegen das Perpendikel neigen läßt, so werden beyde Linien sich schneiden, kann keine Wirkung auf das Gefühl für das Erhabene thun; hingegen mit weit kleineren Dimensionen, z. B. der Anschauung eines Gebäudes, erhalten wir den Eindruck. Daher ist

manches theoretisch groß, was doch nie erhaben wird. Man gebe sich noch so viel Mühe, die Größe der Geschicklichkeit, des Verstandes, des Genies in Newton, Euler oder Kant didaktisch aufzuputzen, die Wirkung wird immer sehr gering seyn, denn so etwas ist keiner Anschaulichkeit fähig; man mag die Größe des Staatsmannes noch so hoch über Feldherrn-Größe zu heben suchen, im ästhetischen Eindruck wird die letztere doch immer überlegen seyn. Eben darum thut das arithmetisch-erhabene der Lehrgedichte wenig Wirkung, bey dem man nur mit Zahlen zu imponiren sucht.

b) Das Mathematisch-Erhabene der Natur.

§. 239.

Das Erhabene der äußern Natur theilt sich wieder in das der extensiven und intensiven Größe, in das Erhabene der bloßen Ausdehnung und das drohend Erhabene, von denen nach Schillers Ausdruck das erstere der Einbildungskraft Gewalt anthut, das andere der Lebenskraft droht. Kant nennt das erstere mathematisch-erhaben, weil darin nur unser Vorstellungsvermögen der Größe in Anspruch genommen wird, das andere dynamisch-erhaben, indem es zugleich unser Gefühl und Begehrungsvermögen in Anspruch nimmt. Von der ersten Art ist die Erhabenheit der Pyramiden, eines Münsters, des heitern gestirnten Himmels; von der andern Gewitter, wilde Wasserfälle, das Meer im Sturm. Jean Paul fügt die treffende Bemerkung bey: „man kann die extensive Erhabenheit auch die für das Auge oder die optische nennen, die andere, die für das Ohr, oder die akustische. — Nie

kann das Auge ein anders als das Extensiv Erhabene anschauen; nur erst ein Schluß aus Erfahrungen, aber keine Anschauung kann einen Abgrund, ein stürmendes Meer, einen fliegenden Felsen zu einem dynamisch-erhabenen machen. Wie wird denn dieß aber angeschaut? Akustisch; das Ohr ist der unmittelbare Gesandte der Kraft und des Schreckens; man denke an den Donner der Wolken, der Wasserfälle, der Meere, des Löwen. Ohne alle Erfahrung wird ein Neuling von Mensch vor der hörbaren Größe zittern; aber jede sichtbare würde ihn nur heben und erweitern.“

Bleiben wir bey dem oben gewählten Ausdruck des Mathematisch-Erhabenen, so müssen wir nach unsrer Erklärung alles dasjenige so nennen, was nicht durch die geistige Größe der sittlichen Idee, sondern durch speculative Ideen des Unendlichen und Ewigen als erhaben beurtheilt wird. Dann giebt es ein mathematisch-erhabenes der Natur, von dem hier zuerst die Rede seyn soll, durch den anschaulichen Ausdruck des Unendlichen in äußeren Gegenständen der Natur, und ein mathematisch-erhabenes der Kunst, wo die Darstellung des Ewigen nur durch künstlerische Symbolik anschaulich wird.

Was bestimmt nun erstlich unser Urtheil, wenn wir Gegenstände nur um der Anschauung ihrer extensiven Größe willen erhaben finden? Dieß hat Kant sehr bestimmt beantwortet.

„Die Größenschätzung durch Zahlbegriffe ist mathematisch, die aber in der bloßen Anschauung (nach dem Augenmaaße) ist ästhetisch. Nun können wir zwar nur bestimmte Begriffe davon, wie groß etwas sey, durch Zahlen bekommen, deren Einheit das Maaß ist; und in

sofern ist alle logische Größenschätzung mathematisch. Allein da die Größe des Maaßes doch als bekannt angenommen werden muß, so würde, wenn diese nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maaß seyn müßte, mithin mathematisch geschätzt werden sollte, mir niemals ein erstes oder Grundmaaß, mithin auch kein bestimmter Begriff von der Größe gegeben werden können. Also muß die Schätzung der Größe des Grundmaaßes bloß darin bestehen, daß man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann, d. h. alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch."

„Nun gibt es zwar für die mathematische Größenschätzung kein Größtes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche; aber für die ästhetische Größenschätzung gibt es allerdings ein Größtes, und von diesem sage ich: daß, wenn es als absolutes Maaß, über das kein größeres subjectiv dem beurtheilenden Subject möglich sey, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bey sich führe, und diejenige Rührung, welche keine mathematische Schätzung der Größen durch Zahlen bewirken kann, hervorbringe, weil die letztere immer nur die relative Größe in Vergleichung mit andern gleicher Art, die erstere aber die Größe schlechthin, so weit das Gemüth sie in einer Anschauung fassen kann, darstellt."

„Anschaulich eine Größe in die Einbildungskra[ft] aufzunehmen, um sie zum Maaße oder als Einhe[it] zur Größenschätzung durch Zahlen brauchen zu könne[n], dazu gehören zwey Handlungen dieses Vermögens; Auffassung und Zusammenfassung. Mit der

Auffassung hat es keine Noth, denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaaße der Größenschätzung. Denn, wenn die Auffassung so weit gelangt ist, daß die zuerst aufgefaßten Theilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu verlöschen anfangen, indessen diese zur Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite eben so viel, als sie auf der andern gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinaus kommen kann."

„In der logischen oder mathematischen Größenschätzung gibt es gar kein Größtes; hier schreitet die Einbildungskraft ungehindert ins Unendliche fort, indem der Verstand sie durch Zahlen leitet. Es kommt dabey auch nichts auf die Größe des Maaßes an, ich kann die Zahlen ohne Ende vergrößern, und lange also mit dem kleinsten Maaße eben so weit, wie mit dem größten. Allein in der ästhetischen Größenschätzung des Maaßes selbst, in der ersten und unmittelbaren Größenschätzung findet die Einbildungskraft eine Gränze, über die sie nicht hinaus kann; es gibt hier für mein anschauendes Vermögen etwas, was schlechthin groß und das Größte ist, das ich mit einem Blicke zu fassen vermag. Dieses wird mir also ein Bild des schlechthin Großen, ein Bild des unendlichen Ganzen und tritt mir so als erhabener Gegenstand vor die Anschauung."

Die Richtigkeit dieser Expofition erprobt sich sehr leicht in der Anwendung. Ein solches durchaus sub-

jectives Maaß muß es seyn, nach welchem wir mathe-matische Erhabenheit in der Natur beurtheilen, sonst könnte nicht dem Einen ein Gegenstand sehr erhaben seyn, welcher auf einen andern nicht wirkt, nur weil er an größere Dimensionen gewöhnt ist. Wir dürfen einem Gebäude oder einem Obelisken nicht zu nahe kommen, eben so wenig als zu weit entfernt stehen, um den erhabenen Eindruck von seiner Größe zu bekom-men. Denn ist das letztere, so stellen wir uns die Theile nur dunkel vor; stehen wir aber zu nahe, so sehen wir nur einzelne Theile anstatt des Ganzen an, und kommen nicht zur anschaulichen Zusammenfas-sung. Jean Paul sagt: „eine unabsehliche angebaute Landebene weicht dem tief grauen, stillen Meere, obgleich jene dem Auge mehr Licht darreichtund obgleich dieses so gut als jene an der Wolke aufhört. So wäre einem Obe-lisk us durch große Farbenflecke (nicht aber durch zu nahe und zu klein aufgetragene, weil diese sonst vor dem schwindelnden Auge nur in einen verschmelzen) seine halbe Größe wegzunehmen. Warum dieß aber, da eher ver-schiedene Farben ihn heller und also bey gleicher Form größer bauen müßten? Darum, jede neue Farbe be-ginnt einen neuen Gegenstand, in der Ferne oder Nacht ausgenommen, wo alle Farben in einander taumeln. Hin-gegen übersäe man ihn, wie eine Peterskuppel mit klei-nen Lichtern: so wird er größer, weil diese Nachts den-selben Gegenstand fortsetzen, nicht sich anfangen.“

Die Einbildungskraft muß den ganzen Gegenstand mit einem Blicke umfassen; nicht die Mitte oder Spitze der Pyramide ist erhaben, sondern die Bahn des Blicks. Daher thut kein Gebäude eine erhabene Wir-kung, wenn es gleich sehr sehr groß ist, sobald es

nach leicht zu schätzenden Proportionen, z. B. nach Stockwerken abgetheilt ist, denn dann bleibt der Blick an einzelnen Theilen hängen. Gothische Kirchen sind eben durch ihre unzähligen kleinen Verzierungen und Bogen über Bogen erhaben, indem wir das Gebäude nur als Ganzes fassen, aber nicht durch seine Theile abzumessen im Stande sind. Griechische Säulen hingegen thun außen an einem Gebäude für das Erhabene wenig Wirkung, eben weil sie das Ganze zu verständlich eintheilen.

Ueber diese Exposition hat Kant nun noch einen Zusatz gemacht, indem er meint: die Erhabenheit beruhe hier darauf, daß die Einbildungskraft an dem Gegenstande ihr Unvermögen der Zusammenfassung erprobe, und indem ihr hier Gewalt geschehe, die Vernunft auf das in ihr liegende höhere Vermögen aus der Idee leite, die Totalität des Universums, das Universum als Ganzes zu fassen und zu denken. Der Grund des Wohlgefallens liege also darin, daß wir in der Unterdrückung unsers Sinnes ein Vermögen in uns gewahr würden, das Unendliche denken zu können, welches selbst übersinnlich und von höherer Abkunft ist.

Die Unterdrückung des Sinnes kann aber hier unmöglich der Grund der Erhabenheit seyn, mit ihrer Zweckwidrigkeit der Vorstellung für die Einbildungskraft, denn sonst müßte ein Gegenstand dadurch erhabener werden, daß wir ihn wegen seiner Größe nicht übersehen könnten, dagegen doch der Eindruck am stärksten ist, wenn wir ihn nur eben noch übersehen können. Diese Unterdrückung des Sinnlichen in uns und die Erhebung zum Unendlichen und Ewigen durch

diese gehört vielmehr nur dem Drohend-Erhabenen, das Mathematisch-Erhabene hingegen sowohl in Natur, als Kunst gefällt als ein Bild der Unendlichkeit selbst durch die anschauliche Vorstellung eines Größten, die sich der Idee im Gefühle unmittelbar unterordnet.

c) Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur.

§. 240.

Das dynamisch oder drohend Erhabene ist wieder entweder Erhabenes der Natur in den Aeußerungen ihrer Macht, oder Erhabenes der Kunst durch die Ideen des allmächtigen Schicksals und alle Arten des tragisch-erhabenen. Es gehört überhaupt schon zum geistig Erhabenen der sittlichen Idee, denn auch die Natur wird als drohende Macht nur erhaben durch den Contrast mit der sittlichen Idee in uns. Wir sprechen zuerst davon, wie sich dieses Gefühl an Gegenständen der Natur äußert.

Es berührt sich mit vielem andern, was unmittelbar nicht Gefühl fürs Erhabene ist. Alles tiefe, lebendige, bewegende gefällt der Einbildungskraft schon in der Unterhaltung und wird so mit ästhetischem Wohlgefallen aufgenommen, wenn es auch noch nicht durch Größe imponirt. Gefühle der Art gibt es unzählige; sollen wir aber aus dem das wirklich Erhabene ausheben, so werden wir uns auf das beschränken, was durch die Erscheinung der Kraft in der Natur die Idee in uns weckt, uns an das ewige Wesen des eignen Geistes erinnert. Aber auch hier ist der Eindruck noch verschieden. Man betrachtet wilde Kataракten, hohe Felsenberge, Gletscher und Wetterwolken

eben wie das extensiv Erhabene mit erhebender Freude, weil uns die Größe hier ein Bild des Unendlichen gibt; wir freuen uns etwas dem Geist so erhebendes und erweiterndes zu beschauen. Dann kommt aber noch das eigentliche Verhältniß des drohend-Erhabenen hinzu, wenn die Gewalt der Natur und ihre Macht uns wirklich oder scheinbar Gefahr droht und furchtbar wird. Kant meint, wer sich wirklich fürchte, könne hier die Erhabenheit nicht fühlen. Doch mit Ausnahme. So lang die Furcht nicht alle Fassung genommen hat, wird selbst der auf den Wellen des stürmenden Meeres herumgeworfene die Erhabenheit des Schauspiels noch fühlen, und eben das Wagen macht oft den erhabenen Eindruck. Hier ist es ein erhebendes Selbstgefühl; wir messen die Gewalt der Idee in uns mit einer Kraft der Natur, gegen die unsre ganze physische Kraft nur Ohnmacht ist. Auch darin bleiben wir ganz bey der Kantischen Exposition. „Die Unwiderstehlichkeit der Macht der Natur läßt uns als der Natur unterworfen zwar unsre Ohnmacht, fühlen, entdeckt uns aber zugleich ein Vermögen uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, auf welche sich eine Selbsterhaltung gründet, der die Natur nichts anhat, indem die Menschheit in unsrer Person unerniedrigt bleibt, wenn gleich der Mensch ihrer Gewalt unterliegen müßte. Dieses Princip kann für ein ästhetisches Urtheil zu weit hergeholt und vernünftelt scheinen, aber die Beobachtung zeigt, daß es den gemeinsten Beurtheilungen zu Grunde liegt, wenn man sich dessen gleich nicht bewußt ist. Dem Wilden ist der Gegenstand der größten Bewunderung ein unerschrockener Mensch, welcher der Gefahr nicht weicht,

und in ihr mit Ueberlegung tapfer handelt. Auch im gesitteten Zustand bleibt diese vorzügliche Achtung für den Krieger, nur daß man noch dazu fordert, er solle die Tugenden des Friedens beweisen, weil daran die Unerschütterlichkeit seines Geistes in Gefahr am hellsten erscheint. Selbst der Krieg hat etwas erhabenes an sich, und zeigt die Denkungsart eines Volkes um so erhabener, unter je größern Gefahren es sich hat behaupten können: dagegen ein langer Friede den bloßen Handelsgeist, mit ihm Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend macht und die Denkungsart des Volkes erniedrigt."

d) Vom Erhabenen der Kunst.

§. 241.

Nach dem Princip unsrer Deduction muß die Eintheilung des Erhabenen erstlich speculativ (aus dem Gesetz der Einheit) in der anschaulichen Darstellung des Unendlichen und Ewigen eine mathematische Erhabenheit zeigen, welche sich wieder entweder in der Natur zeigt, oder der Kunst eigenthümlich ist als philosophisch oder religiös Erhabenes. Zweytens teleologisch (aus dem Gesetze des Zweckes) muß sich eine geistige Erhabenheit ergeben aus der Hoheit sittlicher Ideen. Auch diese ist wieder zweyerley, das dynamisch Erhabene, aus allem, was das erhebende Selbstgefühl der eignen persönlichen Würde weckt in Natur und und Kunst, das unmittelbare begeisternde, und dann das Erhabene der Seelenstärke und Seelengröße in der Erscheinung des Charakters selbst.

Aus diesem haben wir das Erhabene der äußern Natur einzeln herausgehoben, alles übrige wollen wir aus einem Gesichtspunct der Kunst zusammenstellen, indem diese Gefühle meist vermischt und in Beziehung auf schöne Kunst der Beurtheilung unterworfen werden.

Groß und erhaben finden wir die siegende Kraft des Helden der Iliade; erhaben den Epaminondas auf dem Schlachtfeld von Leuktra; Iphigenia, die sich selbst dem Tode weiht, den Oedipos, der sein Schicksal trägt, und mehr noch Antigone, die ihn begleitet. Hocherhaben ist der Prometheus des Aeschylos. Dagegen aber auch das strafende und rächende Schicksal im Hamlet, König Lear und Makbeth; endlich auch Pindars und Klopstocks Oden und Hymnen und der Spruch über dem Tempel der Isis: Ich bin alles, was war, ist und seyn wird; meinen Schleier hat kein Sterblicher gehoben.

Aber wie verschieden in Anlage und Effect ist, was wir hier unter einem Namen vereinigen. Anfangs ist es die siegende Kraft, die wir bewundern, dann die widerstehende des Epaminondas, der Iphigenia; dann die erliegende des Oedipos und Prometheus. Nachher aber ist es nicht mehr die erliegende Kraft, sondern grade die bezwingende Allgewalt, die uns erschüttert und zuletzt steht die Unendlichkeit, rein für sich als Gegenstand der Furcht, der Bewunderung und der Andacht da.

Sehr wesentlich ist hier der Unterschied, ob der Mensch und seine Handlung selbst als erhaben beurtheilt wird, oder die Allmacht über ihm. Das erste ist sittlich, das andere religiös erhaben. Aber für dieses erstere müssen wir wieder die Erhabenheit der siegenden

Kraft und die der unterliegenden trennen, es liegen hierin also eigentlich drey verschiedene Ansichten, das episch Erhabene des Heldengedichtes, das tragisch Erhabene des Trauerspiels und das lyrisch Erhabene der Ode.

Das erste das episch Erhabene ist immer sittlich Erhabenes der siegenden Geisteskraft und des Charakters, so sehr es sich auch symbolisch nur in Darstellung körperlicher Kraft verlieren mag, ihm gehört die siegende Heldengröße und die symbolischen Götterideale der griechischen Mythologie, vorzüglich die plastischen.

Das tragisch Erhabene setzte Schiller als pathetisch Erhaben allem andern áls dem nur contemplativ Erhabenen entgegen, weil es nicht nur ruhige Betrachtung, sondern Mitgefühl mit fremden Leiden in Anspruch nimmt. Er theilte dieß dann weiter in Erhabenes der Fassung, wo ein Leiden unwillkührlich von der Natur gegeben ist, aber die Kraft des Willens nicht beugen kann, wie bey Epaminondas, Oedipos, Prometheus, und Erhabenes der Handlung, wo bey selbstübernommenen Leiden die Natur von der Freiheit besiegt wird, bey selbstgewählten Märtyrertod oder Winkelrieds Heldenthat bey Sempach. Wichtiger scheint mir aber folgende Unterscheidung. Das tragisch Erhabene der unterliegenden Kraft ist entweder Erhabenes der Nachahmung der bloßen Rührung und Erschütterung des Mitgefühls oder Erhabenes der Bewunderung. Das erste bewegt zum Mitleid, das andere befreyt davon. Das tragisch Erhabene der Alten war Erhabenes der Bewunderung, das Moderne spricht meist nur das Mitgefühl

an. Wenn uns beym Sophokles, Philoktet oder Oedipos erscheint, so ist bey allem Ausdruck ihrer Schmerzen, ihres Unglücks doch ihr Geist so unberührt erhaben über diesem Elend, daß der Eindruck nur Bewunderung des Heldenlebens wird, und man gar nicht dahin kommt sich in die Stelle des Leidenden zu versetzen und Mitleid zu fühlen. Am höchsten steht darin der Prometheus des Aeschylos, der mit alle seinem Elend über Menschengröße hinaus ragt und in seiner Götterhöhe jedes Mitleid verachtet. Dieß allein ist wahre Darstellung tragischer Erhabenheit, wo neben der erliegenden niedern Natur die Idee doch noch ihre siegende Kraft zeigt. Wo wir zu Mitgefühl und Mitleid hingerissen werden, übertrifft (mit dem Interesse der Motion) die Gewalt des niederdrückenden Leidens die Kraft der Idee; es bleibt nur eine rührende Darstellung übrig, die mit religiöser Reflexion nachgedunkelt werden muß, um noch erhaben zu scheinen. Ein treffendes Beyspiel des Contrastes ist bey Göthe sein Prometheus und Gretchen vor dem Bild der mater dolorosa. Das Erhabene der Nachahmung hat unserm Trauerspiel unendlich geschadet, der griechische Charakter einer Antigone, Hekuba, Iphigenia ist männlicher als fast jeder moderne Held. Der wahre tragische Effect, Exaltation zur Idee und Erhebung des Geistes über allen Wechsel des Glücks, selbst über den Tod, ist uns verloren gegangen und nur ein inniges Bedauern über den traurigen Ausgang der Geschichte an dessen Stelle getreten.

Daß es uns aber an dieser Art des Erhabenen so sehr fehlt liegt großentheils, neben und mit der Abschwächung unsers ästhetischen Gefühls zum sentimen-

talen, daran, daß unsrer Dichtung eine Welt der Heroen fehlt und vorzüglich das Schicksal der Griechen. Denn alles Erhabene der erliegenden Kraft bedarf der Ideen des philosophisch Erhabenen zu einem schwarzen Hintergrunde, gegen den sich der Feuerglanz der Heldengröße oder das sanftere Licht heroischer Geduld empor heben kann. Die heroische Resignation des Oedipos und der kühne Muth des Prometheus sind in unsrer Dichtung gar nicht möglich; nur dem todten, allmächtigen Schicksal kann man auf diese Weise erliegen, ohne der eignen Größe Abbruch zu thun. Wer bey uns (wie etwa Maria Stuart) einer höheren Macht erliegt, gegen die noch Widerstand möglich ist, der verliert dadurch an Größe; und mit Gott zu rechten wäre Frevel, aber doch unvermeidlich, weil wir Gerechtigkeit von ihm fordern.

So geht das tragisch Erhabene dramatisch in das philosophisch Erhabene über. Dem Erhabenen der Bewunderung dient das letztere nur zur Folie, gegen die es sich hebt. Das der Nachahmung als Sache der Rührung gehört für sich mehr zum Schönen als zum Großen, und zeigt sich erhaben nur durch die Allmacht über den leidenden. Dieß ist endlich noch entschiedener da, wo die Rührung in Erschütterung übergeht bey der Darstellung der rächenden oder strafenden Allmacht. Dahin gehört der blutende Robespierre auf dem Schreibtisch des Wohlfahrts-Ausschusses oder Shakspears Makbeth und Richard.

Zuletzt also müssen wir von allem sittlich Erhabenen trennen das eigenthümlich Erhabene der Kunst, welches nur das Ewige, Gottheit, Allmacht und Schicksal selbst zum Gegenstand hat, der symbolisch

anschaulich dargestellt werden soll. Ihm gehört der erhabene Eindruck alles Dunkeln und Mysteriösen. Es beginnt mit Rache und Strafe des Schicksals, dem Vorabend des Weltgerichts; zeigt sich in jeder schauervollen Geschichte, in die das Verhängniß, wie eine Wetterwolke hinein droht; ihm liegt der große philosophische Roman vom Ewigen und der Dreyeinigkeit offen: das Chaos, die Weltenerzeugung, der welterschaffende Eros, die uralte Nacht, die Mutter aller Dinge und alle jene tiefe aber auch schwere kosmologische Allegorie der Mythen, die das form- und gestaltlose mit dem Ungeheuern sucht. Dann aber hellt sich der Himmel dieser Erhabenheit wieder auf zum reinen Sonnenglanze im lyrischen Thema der Ode und des Hymnus. Hier zeigt es in der Dichtung ohne Erzählung und Geschichte, deren Gestaltlosigkeit zuletzt in der Kirchenmusik selbst ohne Worte bleibt, den höchsten Gipfel religiöser Erhabenheit.

Vierter Abschnitt.

Von der schönen Kunst.

a) Naturschönheit und Kunstschönheit.

§. 242.

Bisher haben wir meist Naturschönheit und Kunstschönheit in Vereinigung betrachtet, wiewohl sich zuletzt beym Erhabenen eine eigne Art zeigte, die nur Eigenthum der Kunst ist. Auch wird die Speculation ihre Ansprüche an die Aesthetik nur höchstens bis zur allgemeinen Betrachtung des Verhältnisses aller schönen Kunst zur Natur ausdehnen dürfen, indem sie das Uebrige der Induction überläßt. Die allgemeine Unterscheidung beyder wird ihr aber für den Geschmack sehr wichtig, indem ihre Beurtheilung häufig ganz entgegengesetzten Regeln folgt.

In der neueren philosophischen Aesthetik hat zuweilen die Kunstschönheit alle Naturschönheit verdrängt; man verleugnet die letztere ganz, gibt religiöse oder philosophische Ideen mit mysteriösem Anstrich oder allegorischer Bedeutsamkeit zum Princip des Geschmacks, und fordert so die Schwere des Tiefsinns an der Stelle des beweglichsten und leichtesten Spiels. Das Interesse großer philosophischer Ideen wird mit der reinen Gefälligkeit schöner Formen verwechselt, da doch

das Geheimnißvolle tiefer Allegorien nur eine erhabene Darstellung zuläßt und überhaupt mehr einem hinbrütenden Mysticismus als gesundem, reinen Geschmack gefällt.

Grade die reinsten und einfachsten Beyspiele des Schönen und Erhabenen können wir nur aus der Naturschönheit entlehnen; Schönheit der Blumen und des ganzen Lebens der Vegetation, Erhabenheit in Gegenden und den großen Bewegungen der Natur sind hier durchaus die reinsten Beyspiele, um das Urtheil zu stärken und zu läutern. Denn da findet sich am klarsten nur der eine Maaßstab des uninteressirten Wohlgefallens an der bloßen Form ohne Beymischung irgend eines fremden Interesse.

Wir werden daher Naturschönheit zum eigentlichen Muster für die Bildung des Geschmackes erwählen, ohne das Eigenthum der schönen Kunst zu verkennen. Denn die reine Anschaulichkeit der Form in ihrer völligen Befreyung vom widerstehenden Begriffe liegt uns nur in der Natur vor Augen, alle künstlerische Darstellung setzt hingegen von irgend einer Seite jedesmal schon, wenigstens in Rücksicht ihres Mechanischen, beym Concert, Gedicht, Gemählde oder Haus einen Begriff von dem voraus, was das Ding seyn soll.

Was ist nun der Unterschied zwischen Natur- und Kunstschönheit?

Zunächst fällt ins Auge, daß Naturschönheit an einem Gegenstand als Naturproduct beurtheilt wird, Kunstschönheit hingegen an einem geniali-schen Product. Geschmack ist das Vermögen einen Gegenstand nach ästhetischen Ideen zu beurtheilen; das Naturschöne liegt in den Dingen unmittelbar für den

Geschmack da. Genie hingegen ist das Vermögen der ästhetischen Ideen selbst; Genie gibt dem Gegenstand erst die schöne Form, und die ist Kunstschönheit. Wie aber unterscheidet sich diese selbstgeschaffene Schönheit von der in der Natur gegebenen?

Kant sagt: „Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding, eine Kunstschönheit eine schöne Vorstellung von einem Dinge."

„Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß sie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig seyn würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. s. w. können sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemählde vorgestellt werden. Nur eine Art der Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit zu Grunde zu richten, nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn, weil in dieser sonderbaren auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenstand, gleichsam als ob er sich zum Genusse aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird, so wird die künstliche Vorstellung von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unsrer Empfindung nicht mehr unterschieden und jene kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Producten die Kunst mit der Natur beynahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung häßlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen."

Diese schöne Darstellung des Gegenstandes ist nun allerdings die erste Forderung an das Genie, indem es seine Vorstellungen nicht reflectirt für den

Verstand, sondern ästhetisch für die Anschauung geben muß. Wäre darin das ganze Wesen der Kunst ausgesprochen, so gäbe uns diese wohl schöne Darstellungen von den Dingen, aber nicht die Darstellung schöner Dinge. Offenbar aber sind wir mit dem ersteren allein nicht zufrieden, sondern wir verlangen recht eigentlich von der schönen Kunst nicht nur irgend einen Gegenstand schön dargestellt, sondern daß sie die hohe Schönheit und Erhabenheit der Dinge selbst auffasse.

Verlangt man einen allgemeinen Ausdruck für den Unterschied der Naturschönheit und Kunstschönheit, so können wir besser sagen: Naturschönheit ist die Schönheit im Leben, Kunstschönheit ist die Schönheit in der Dichtung. In der Natur wird der Gegenstand selbst als das schöne beurtheilt, in der Kunst ist es nur ein Abbild desselben; und da der Geschmack, welcher urtheilt, und das Genie, welches hervorbringt, dem Princip der ästhetischen Idee nach in jeder Kunst dieselben sind, so ist dieß Abbild immer ein Product der Dichtung. Der strengste Ausdruck aber ist: Naturschönheit ist diejenige, für welche die Form der Anschauung als Sinnesanschauung beurtheilt wird; Kunstschönheit ist die, für welche sie als Einbildung beurtheilt wird. Nur so weit diese Unterscheidung reicht, gibt es einen wahren Unterschied zwischen beyden, sonst gehen, wie z. B. in Gartenanlagen beyde ganz in einander über. Wir beurtheilen in der Naturschönheit die wirkliche anschauliche Form des Gegenstandes im Leben, in der Kunst aber trifft unser Urtheil die anschauliche Form nur so, wie sie für die Phantasie gegeben ist. Daß dieß im Gedicht, in Mahlerey und ähnlichen Fällen sich so ver-

halte, fällt leicht in die Augen. Der anscheinende Fall dagegen wäre die Plastik, wo ich an der Statue die wirkliche körperliche Gestalt selbst anschaue. Dieser Fall wird aber grade der beste Beleg für unsern Satz. Ich schaue die Bildsäule für das Geschmacksurtheil grade nicht als das an, was sie der Sinnesanschauung ist; als Marmor, sondern als das, was ich mir dabey einbilde, die Gestalt des Gottes. Ich schaue die körperliche Gestalt am Marmor nur mit der Phantasie als Bild am Steine an und nicht als das lebendige Urbild; woher es eben kommt, daß allzu große Annäherung des Nachbildes an das Urbild, z. B. durch Farben oder überhaupt in Dingen, welche seine Schönheit nichts angehen, den Geschmack eher beleidigen als von ihm gebilligt werden.

§. 243.

Wollen wir nun diese nachbildliche Schönheit der Dichtung mit der urbildlichen der Natur selbst weiter vergleichen, so müssen wir mit zwey Bemerkungen anfangen.

Die erste ist: Bloße Nachahmung der Natur gefällt in der Kunst oft als schön, wenn auch der dargestellte Gegenstand in der Natur nichts weniger als schön ist.

Von einer Gruppe häßlicher, trunkener Bauern, von einem zersplitterten Baumstamm, überhaupt von allem, was nicht zu mager regelmäßig ist, wie etwa ein Zimmerplatz oder französischer Garten, läßt sich ein schönes Gemählde machen und alles läßt sich in der Dichtung schön darstellen, nur das Ekelhafte nicht. Diese Bemerkung, daß die treue Nachahmung der Na-

tur für sich in der Kunst schon als schön gefällt, hat eine Zeit lang stark in der Aesthetik figurirt, indem man alle Kunstschönheit auf Nachahmung der Natur zurückbringen wollte. Nachher hingegen wollten andere dieses Nachahmen gegen das Idealisiren ganz verwerfen. Beydes ist einseitig. Es ist Thatsache, daß wir in Dichtung, Mahlerey und sogar in Bildhauerkunst zuweilen die bloße Nachahmung der Natur als schön beurtheilen, wenn nur eine reine anschauliche Darstellung des Gegenstandes gegeben ist. Worauf gründet sich wohl dieses Urtheil? Der Grund, den wir im Leben gewöhnlich dafür hören, ist eben, daß die Darstellung so ganz sprechend natürlich sey und allerdings paßt dieß allein schon unter die Erklärung des Schönen und gibt in der Kunst eine Art des Schönen, welche für die Natur nicht möglich ist, weil sie doch sich selbst nicht nachahmen kann. Die bloße Zusammenstimmung der künstlerischen Darstellung mit der Natur ist nämlich schon eine Zweckmäßigkeit derselben in der anschaulichen Form, welche wir darin nicht nur als künstlich, sondern auch als schön beurtheilen können. Allerdings aber ist dieß der niedrigste Grad der Schönheit, wodurch positiv noch gar keine ästhetische Idee ausgesprochen wird; es erhält dadurch die allgemeine Eintheilung der Schönheit in gemeine der niederländischen Mahlerey und gewöhnlicher, bunter, unterhaltender Dichtung und in hohe der italienischen Mahlerey und klassischen Dichtung für die Kunstschönheit noch ihre besondere Bedeutung.

Wichtiger aber noch als dieses ist die zweyte Bemerkung: Die Kunst zieht oft aus der Natur einzelne schöne Züge hervor, welche sie nur nachahmt, und

erhält dadurch doch in der künstlerischen Darstellung eine anscheinend weit höhere Schönheit, als wir sie in der Natur finden.

Gemahlte Blumen und Früchte, wenn sie auch noch so schön sind, werden die Schönheit ihres Originals oder wirklicher Blumen nie übertreffen; auch das Vorurtheil von idealisirten Landschaften, welche die Schönheit der Natur übertreffen, mag wohl nur im Zimmer erfunden seyn. (Das Gelungenste in der Landschaftsmahlerey ist wohl der Morgen- und Abendhimmel; wer aber einen italienischen Morgen, einen schweizerischen oder rheinischen Abend, einen Sonnenuntergang bey Heidelberg gesehen hat, der wird schwerlich behaupten, daß Claude Lorrains oder Vernets Meerperspektiven die Natur übertroffen hätten.) Hingegen die Züge eines nur mittelmäßig schönen Gesichts durch die Kunst im Gemählde oder als Natur (nur nicht im kenntlichen Portrait) wiederholt, übertreffen dem Eindruck der Schönheit nach oft bey weitem das wirkliche Gesicht, noch mehr der einzelne vom Künstler festgehaltene Ausdruck der Handlung, Gemüthsbewegung oder Leidenschaft. Die Andacht von Raphaels heiliger Cecilie ruht auf einem Gesichte, welches eben nicht so idealisirt schön ist, daß man es nicht im Leben hoffen könnte anzutreffen, und doch ist sie wohl eins der höchsten, unübertroffenen Ideale künstlerischer Darstellung in neuerer Mahlerey; in Paris steht nahe an der Mediceischen Venus das Portrait einer jungen Römerin, und man findet es auch da schön; oder was gibt Göthes Elegie Alexis und Dora die unendliche Schönheit?

Woher überhaupt dieser Kontrast? Man kann fürs

erste antworten: schon dadurch gefällt uns die Darstellung mehr, weil hier die Schönheit zum Werk eines Menschen wird, und wenn es auch nur große Künstlichkeit wäre, wie im guten Portrait, so geben wir dem schon unsern Beyfall, daß ein Mensch dieß machen konnte. Die Hauptsache scheint mir aber folgendes. Die Kunst stellt Gegenstände schöner dar als das Original es scheint, weil sie dieselben für eine ruhige Contemplation fest hält, dagegen sie in der Natur schnell an uns vorüber gehen oder mit zu vielen andern Empfindungen und Gefühlen vermischt, mit zu lebhaftem Interesse verbunden vorkommen, als daß wir auf ihre Schönheit allein achten könnten. Andacht, Freude, Unschuld, Theilnahme, tiefes Sinnen und jeder andere geistige Ausdruck, so wie unzählige Gegenstände der Dichtung gehen in der Natur so schnell an uns vorbey, daß wir bey ihrer Betrachtung nicht stille stehen können; der Künstler hingegen hält den Augenblick fest und fixirt ihn uns, gibt uns also dadurch in der bloßen Nachahmung weit mehr, als wir im Original hatten, und den künstlerisch dargestellten Gegenstand sehen wir nur als schön, den wirklichen betrachten wir nebenher in tausend andern Rücksichten. Der unschuldigen Freude eines emsig beschäftigten Kindes z. B. schenken wir in der Natur kaum einen Blick, vor dem Gemählde können wir sie lang betrachten; denn dort sehen wir das Kind mit, hier nur einen einzelnen Ausdruck. Die Freude eines häßlichen alten Weibes, das sich einige Geldstücke überzählt, kann ein schönes Gemählde geben; in der Natur würden wir die Schönheit dieser Freude selten bemerken, weil wir nur das Weib sehen. Murillo

kann uns wohl gar überreden, daß in der Behaglichkeit eines Betteljungen, der sich Ungeziefer aus den Kleidern sucht, noch Schönheit genug sey.

§. 244.

Am bestimmtesten zeigt sich der Contrast zwischen Natur- und Kunstschönheit durch den Widerstreit einer Maxime der Natürlichkeit, welche Nachahmung der Natur zur ersten Regel aller schönen Kunst macht, mit einer andern, welche allen wahren Werth der schönen Kunst ins Idealisiren setzt. In der That aber sind beyde Anforderungen gar nicht im Widerspruch mit einander, vielmehr sollen beyde neben einander gelten.

Die Rechte der Natürlichkeit machen sich hier nach drey Abstufungen geltend. Erstlich stehen sich Natürlichkeit und Künstlichkeit einander entgegen, wie Anschauung und Reflexion. Eine Abhandlung muß verstanden und begriffen werden; ein Gedicht hingegen soll sich selbst aussprechen durch anschauliche Darstellung. Diese anschauliche Darstellung war das erste Grundgesetz für jedes geniale Product, sie erfordert aber für das Genie Studium der Natur, sie macht sich zunächst geltend durch die Ansprüche einer natürlichen Darstellung und dichterischen Wahrheit im Gegensatz der reflectirten Behandlung. Natürlichkeit und Ideal kommen hier leicht in Streit, weil die Ideale geistiger Schönheit und Erhabenheit wohl leicht zu fordern, ihre Vollkommenheit auch leicht nach Begriffen zu verstehen ist, ihre anschauliche Darstellung aber nur der höchsten Kraft des Genies gelingt. Zweytens nimmt die Anforderung der Natürlichkeit alle geniale Erfindung

in Anspruch nach einem Grundgesetz unsrer Phantasie. Menschliche Phantasie ist in allen ihren Spielen an den gegebenen Stoff und das Gesetz der Nachbildung nach der Natur gebunden. So frey sie sich Geisterwelten, Himmel und Hölle dichten kann, oder fremde Naturen von Greifen und Centauren, eines Ariel oder Kaliban erfindet: so muß doch in ihrem Olymp und in ihrer Unterwelt ein eignes neues Naturgesetz gelten, damit die Dichtung Haltung bekomme; die Chimären selbst müssen gleichsam nur als eine uns fremde Natur erscheinen. Sonst werden entweder Albernheiten erzählt, wie in Ammenmärchen, oder Fratzen gemahlt, wie indische Götterbilder. Drittens endlich wer den Unterschied der Natur- und Kunstschönheit darin finden will, daß die Kunst sich über die Wirklichkeit erheben solle, den belehre Jean Paul. „Wenn uns die Verächter der Wirklichkeit nur erst die Sternenhimmel, die Sonnenuntergänge, die Kataraften, die Gletscherhöhen, die Charaktere eines Christus, Epaminondas, der Catos vor die Seele bringen wollten, sogar mit den Zufälligkeiten der Kleinheit, welche uns die Wirklichkeit verwirren, wie der große Dichter die seinige durch kecke Nebenzüge: dann hätten sie ja das Gedicht der Gedichte gegeben und Gott wiederholt. Ist nicht die Geschichte das höchste Trauer- und Lustspiel? Wer hat mehr die Wirklichkeit bis in ihre tiefsten Thäler und bis auf das Würmchen darin verfolgt und beleuchtet als das Zwillingsgestirn der Poesie, Homer und Shakspear? Wie die bildende und zeichnende Kunst ewig in der Schule der Natur arbeitet: so waren die reichsten Dichter von jeher die anhänglichsten, fleißigsten Kinder, um das Bildniß der Mutter-Natur

andern Kindern mit neuen Aehnlichkeiten zu übergeben.“

Das Wort für das Idealisiren in der schönen Kunst zeigt nur dasselbe Gemählde vom entgegengesetzten Standpunkt. Auch das Idealisiren macht sich nach drey Abstufungen geltend, nach denen sich die Kunst von dem unmittelbar gegebenen Wirklichen trennt. Die erste Stufe ist nachahmendes Herausheben des Schönen aus der Natur; die zweyte geniale Erfindung überhaupt; die dritte geniale Erfindung der Ideale geistiger Schönheit und sittlicher Erhabenheit.

Das ganze Interesse der Schönheit geht schon auf Idee und das Ideale; auch wenn wir die Natur selbst betrachten, sollen wir sie gleichsam nicht mit gemeinen Augen ansehen, sondern mit einem durch die Kunst geweihten Blicke. Unterhaltend mag immerhin auch die niederländische Mahlerey und gemeine Dichtung seyn, die nichts größeres kennt als das mit schwachen Farben todt an der Leinwand zu wiederholen, was uns kräftiger und lebendiger täglich im Leben umgibt. Bleibt aber die Kunst auf diesem niedrigen Standpunct: so können wir uns füglich fragen, was soll sie uns überhaupt? Dann liegt uns die Natur näher als sie und ist uns mehr als sie. Das Heiligthum der Kunst und ihr Endzweck ist die hohe geistige Schönheit, die wir freylich auch vom Leben und von der Wirklichkeit entlehnen, für die wir aber Künstleraugen brauchen, um sie uns in der Natur zu zeigen, und Künstlerkraft, um sie uns wirklich darzustellen. Die Kunst idealisirt also immer, sobald sie die Schönheit der Seele aus der Natur heraushebt und darstellt.

Der zweyte Grad des Idealisirens ist die geniale Erfindung. Sie ist das leichte behagliche Spiel des Genies, das eigene Reich der Phantasie. So erfindungsreich einzelne Dichter sind (z. B. Dante, und Shakspear im Sturm und Sommernachtstraum) so ist die Erfindung im Großen doch mehr Eigenthum der Volkspoesie als des Einzelnen; z. B. in der Götterwelt der Inder, des Olymp und Wallhalla, in der Geisterwelt der Provencalen, des Ossian und Shakspear. Ist die Erfindung lebendig, neu und reich, oder spricht sie den Sinn für das dunkle, wunderbare und abentheuerliche an, so kann sie den Zweck der freyen Unterhaltung nicht verfehlen: aber der Geschmack macht weit strengere Ansprüche an sie und hier kann er am leichtesten mit dem Genie uneins werden. Erfindung für sich hat immer nur den Werth einer freyen Unterhaltung, wenn sie nicht dem höheren Gesetze der Schönheit dienend auftritt. Der Geschmack fordert von ihr in hohem Grade Sparsamkeit und Besonnenheit. So steht (nach Bouterweks treffendem Ausdruck) die klassische Erfindung (z. B. in griechischer Mythologie) der Arabeske gegen über. Nachgiebige deutsche Kritik tadelt das eigne Moderne wegen seiner Alltäglichkeit, lobt uns aber dagegen das Bunte, Alte und Fremde nur weil es fremd ist; gesunde Kritik hingegen wird im Namen der Natürlichkeit am öftesten und bestimmtesten der nur bunten, schön seyn sollenden Erfindung entgegen treten müssen, die nur der Unterhaltung aber nicht dem Geschmack dient.

Ueber allem steht für die Kunst endlich das Ideal geistiger Schönheit und Erhabenheit. Die herrlichste

Farbe, der schönste Ton, Haltung, Helldunkel, Perspective, die musterhafteste Zeichnung, die originellste Erfindung; sogar die lebendigste Darstellung, der herrlichste Ausdruck des Lebens machen noch immer nicht den höchsten Werth des Gemähldes aus. In dem allen stehen viele Venetianer und Lombarden neben, vielleicht über Raphael; aber das Ideal der Kunst, in dem sich unter jenen Mahlern Raphael als einzig unerreichtes Genie gezeigt hat, ist der Ausdruck der Idee selbst in sittlicher Schönheit und Erhabenheit, in der innern Würde des Charakters, in Andacht, stiller Göttlichkeit und heiliger Kindlichkeit. Und das gleiche Gesetz gilt für jede andere schöne Kunst auch. Deßwegen fordert die reinste Höhe der Kunst eine klassische Welt der Heroen und klassische Mythologie; ein eignes Helden- und Götterleben der Ideen selbst und nicht nur irdischer Nachbilder.

Eben wie in der Tugendlehre es allein die Stärke des Charakters ist, und Rechtlichkeit, als die Tugend dieser Stärke, welche als die Grundlage unsers sittlichen Wesens gebildet werden muß, an welcher alles andere, alle Tugend der Wohlthätigkeit, der Liebe, der Freundschaft, nur Nebenwerk und Folge seyn kann: so ist es auch in der ästhetischen Darstellung die gesunde Stärke des Charakters, im Gegensatz gegen alle Sentimentalität, welche der Kunst allein die unerschütterliche Haltung geben kann, der jene Lebendigkeit nur als Nebenwerk und Folge dient. Die schwachen Ranken der Rebe sinken in sich selbst zusammen und können ihre Schönheit nicht zeigen, wenn sie sich nicht am Stamme der Ulme emporschlingen. Diese ästhetische Kraft des Charakters ist aber Heldenkraft, das heroische.

Mit der Nothwendigkeit klassischer Vortrefflichkeit haben sich diese Ideale des Helden- und Götterlebens der Geschichte der Griechen angebildet, und daß wir sie nicht eigen besitzen, vernichtet alle unsre Dichtung gegen die griechische. Ein jedes Volk, das Geschmack hat, müßte sich eine eigene Welt der Heroen und Götter nach ästhetischen Idealen bilden, denn das heroische ist allein das höchste bedeutende für die Kunst. Mythologie nach Gesetzen des Schönen und Erhabenen ist der Gipfel aller Kunstschönheit und das Ziel alles ihres Idealisirens.

b) Von der Unterhaltung.

§. 245.

Die Kritik des Geschmacks stellt für das Schöne und Erhabene lauter höchst strenge Regeln auf, welche vom uninteressirten Wohlgefallen nur an der Form allen Reiz und Rührung unterscheiden, den Geschmack sogar vor dem zu eifrigen Greifen nach geistiger Vollkommenheit warnen und in schöner Kunst nur die Werke des Genies billigen, die aus der Einbildungskraft allein empfangen und für sie dargestellt werden. Aber so streng urtheilen wir selten im Leben. Warum das? Wie kommts, daß man im Leben weit weniger gewählich ist, als in der Schule? Nicht einzig durch falschen Geschmack, sondern vorzüglich, weil Schönheit und Erhabenheit gleichsam nur die speculative Form an dasjenige geben, was uns in der Unterhaltung gefällt. Im Leben aber verlangen wir nicht immer zu kritisiren, wir wollen nur unterhalten seyn. Sollen wir uns mit dem Schönen und Erhabenen gern beschäftigen, so

muß die Luſt daran, wenn gleich nicht intereſſirt, doch intereſſant ſeyn. Intereſſant wird ſie uns aber einerſeits durch ein eigenthümliches höheres religiöſes Intereſſe, welches uns die eigene äſthetiſche Weltanſicht eröffnet, dabey aber auch durch ein empiriſches Intereſſe für geſellige und eigne Unterhaltung.

Sehen wir zu, wie die Luſt am Schönen und Erhabenen eigentlich in unſer Leben eingreift; fragen wir: was machen wir damit? So iſt die Antwort: gefällt es uns gleich nicht nur zur Unterhaltung, ſo gefällt es doch immer in der Unterhaltung. Der Grund des Wohlgefallens daran liege, wo er will, das Schöne ſelbſt kommt uns doch immer nur in der Unterhaltung vor, wir können nichts damit machen, als uns mit der Luſt an demſelben unterhalten. Unterhaltung (§. 42.) iſt aber überhaupt Eigenthum der Einbildungskraft, ſie mag durch Dichtung oder Traum, bloße Contemplation oder Beſchäftigung entſtehen; unterhaltend iſt jedes gefällige Spiel von Verſtellungen. Unterhaltung im Ernſt und Scherz kann daher in Beziehung auf jede Art von Luſtgefühlen ſtatt finden. Es gibt Unterhaltung mit dem Angenehmen in Reiz und Rührung, Unterhaltung mit ſittlichen Ideen als Erbauung, mehrere Arten des unterhaltenden durch Steigerung, Spannung und Wechſel der Vorſtellungen vor der Phantaſie, durch Weinen und Lachen und endlich auch durch das Schöne und Erhabene.

Das Angenehme gewährt aber durch Mitgefühl im Phantaſiren, wie es ein gewöhnlicher Zweck unſrer Romane und Schauſpiele iſt, nur eine ſchlechte Unterhaltung, die lüſtern macht, anſtatt zu genießen zu geben. Ebenfalls mit der bloß erbaulichen Unter-

haltung mit sittlichen Ideen steht es nicht zum besten, indem sie Andächteley der Andacht unterschiebt, und mit der Hoheit ihrer Gefühle abbezahlt, was sie in Thaten schuldig geblieben ist. Eigenthümlicher gehört hierher alles, was nur ein lebendiges Spiel der Vorstellungen anregt und fortsetzt, wiewohl wir an dem, womit wir hier spielen, gar kein Interesse nehmen, oder ein so geringes, das mit der Wirkung in der Unterhaltung in keinem Verhältniß steht. So gefällt jede leichte Abwechselung, Spannung und Abspannung in den Vorstellungen, das neue, ungewöhnliche und wunderbare. Hierher entlehnt die gewöhnliche unterhaltende Lectüre, das Ammenmährchen und tausend und eine Nacht ihr belebendes Princip; daraus entspringt fast alle Unterhaltung in der Gesellschaft. Wir können diese Unterhaltung mit Kant in die drey Arten theilen: Glücksspiel, Tonspiel und Gedankenspiel. Das Glücksspiel fordert ein Interesse entweder der Eitelkeit im Zeigen kleiner Geschicklichkeiten bey eigentlichen Gesellschaftsspielen oder des Eigennutzes bey Hazardspielen, welches Interesse aber bey weitem nicht so groß ist, als das an der Art, wie wir es uns zu verschaffen suchen. Das Tonspiel fordert einen Wechsel von Empfindungen, wodurch Affect in Anspruch genommen, aber nicht wirklich erregt wird. Die Unterhaltung mit Gedankenspielen entspringt nur aus einem Wechsel der Vorstellungen vor der Urtheilskraft, wodurch, wenn auch der Gedanke für sich kein Interesse bey sich führt, doch das Gemüth belebt wird, im Disputiren, Erzählen, Räthselauflösen und endlich Weinen und Lachen.

§. 246.

Bey allen diesen Arten der Unterhaltung liegt der Zeitvertreib zunächst in der Motion, sie mag nun in leichtem Spiel von Gemüthsbewegungen oder durch diese in innerer körperlicher Bewegung bestehen, in anderer Rücksicht müssen wir aber doch noch das weinerliche und lächerliche auszeichnen. Bey allem übrigen Spiel ist das Interesse der Unterhaltung, wodurch die Motion bewirkt wird, an Reiz, Erbauung, Affect oder Gedanke leicht verständlich, nur Lachen und Weinen zeichnen sich dadurch aus, daß sie uns die Farben zu ganz eignen ästhetischen Weltansichten geben; wir können das ganze Wesen der Dinge uns unter der komischen oder tragischen Maske erscheinen lassen. Es gibt eine eigne tragische oder elegische Weltansicht, welche auf dem Interesse der Trauer und des Unglücks beruht, deren Freude Thränen und deren Ideale Heimweh und die unendliche Sehnsucht nach dem ewigen, überirdischen sind, und für das Lachen hat die religiös ästhetische Weltansicht nach den Gesetzen des Schönen und Erhabenen eine Kehrseite in einer ähnlichen komischen Ansicht der Natur nach Gesetzen der Narrheit und Verkehrtheit. Der ersten Ansicht des Schönen liegt die ganze Natur offen, der elegischen und komischen aber nur das Daseyn des Menschen (und der ihm nächsten Thiere durch Analogie mit ihm); er allein leidet, und der Mensch allein wird lächerlich und zwar immer um so mehr, je ernsthafter er thut.

Unmittelbar ist es freylich auch beym Lachen und Weinen eine wohlthätige körperliche Bewegung durch krampfhafte, unwillkührliche Beförderung des Athemhohlens und der peristaltischen Bewegung, worin beyde

verwandt sind und gefallen. Dieß erklärt uns aber das allgemeine ästhetische Interesse am komischen und tragischen nicht. In Rücksicht dessen ist beym lelegischen wenigstens gleich klar, daß Gefühl und Mitgefühl von Unglück den Stoff des weinerlichen geben. Beym lächerlichen bleibt aber schon die Frage schwierig: worüber lachen wir eigentlich? Sondern wie aus allem, was körperlich zum Lachen reizt, nur das lachenerregende Gedankenspiel aus, so läßt sich mit Kant leicht bemerken, daß dieß oft in einer plötzlich abgespannten Erwartung besteht, mit Bouterwek, daß es überraschende Erscheinung einer Ungereimtheit enthält, oder mit Jean Paul, daß man der Kantischen Definition des Erhabenen: erhaben ist, was schlechthin groß ist, eine des lächerlichen entgegenstellen könne: lächerlich ist, was schlechthin (und nicht nur vergleichungsweise) klein ist. Für die bestimmteste und allgemeinste Erklärung halte ich aber folgende: Lachen erregt jeder augenscheinliche Contrast von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit, Zweck und Zwecklosigkeit in derselben Vorstellung, wiefern wir uns für den Zweck nicht mehr als zur Unterhaltung interessiren, oder uns auch nur dieses Interesses entschlagen. Daher lachen wir über den Schein von Vernunft, wo noch keine ist, z. B. bey den bedeutend scheinenden Grimassen eines Affen oder auch den sehr vernünftig scheinenden Aeußerungen eines kleinen Kindes; eben so über die Unvernunft, wo Vernunft erwartet wurde, bey Narrheit und Thorheit; über jeden, der mit einem Geschäft wichtig thut, bey dem nichts herauskommt, und wenn es das Hokuspokus des Priesters wäre, sobald wir einen Augenblick die Andacht vergessen; über jede Unterbrechung eines

ernsthaften Geschäftes, durch etwas unwichtiges, wenn z. B. den pathetischen Redner ein Hund unterbricht oder ein Mann im Amtskleid und mit der Amtsmiene über die Straße geht und fällt. Ferner Kinder und gemeine Leute lachen über alles ihnen ungewöhnliche, was Menschen thun, (in Kleidung, Manier und Geschäft,) weil sie da keinen Zweck voraussetzen, wo sie keinen verstehen. (Daher läßt sich jede Arbeit, [wie die des Philosophen,] deren Schwierigkeit augenscheinlich, der Zweck aber dunkel ist, so leicht lächerlich machen.) Daß in Ironie, Zweydeutigkeit und epigrammatischem Witz mit Zweck und Zweckwidrigkeit versteckens gespielt wird, fällt in die Augen, indem man etwas anders zu sagen oder zu thun scheinen will, als was wirklich gesagt und gethan wird, oder umgekehrt den andern sagen und thun läßt, was er nicht sagen und nicht thun wollte, und vorzüglich darin, daß man das verbotene (durch Anstand oder sonst) sagt oder thut, indem man etwas sehr erlaubtes zu sagen scheint. Endlich das Lachen über eigne Thorheit oder das bittere Lachen der Verzweiflung zeigt die Fälle, in denen das Interesse an diesem Contrast der Zwecke wenigstens ignorirt wird.

Warum gefällt uns aber dieser Contrast in der Vorstellung? Gelegentlich aus mancherley Gründen: weil er wie jeder Contrast belebend auf die Phantasie wirkt, weil das Lachen angenehm ist, weil er in Scherz und Ernst zur Verhöhnung dient, und zuletzt, was für die Kunst das Wichtige ist, weil er uns die Aussicht in eine verkehrt ideale Ansicht der Welt öffnet.

Hier müssen wir aber für die schöne Kunst noch

eine Hauptunterscheidung bemerken, welche das witzige vom komischen trennt. Der Witz z. B. des Bonmot und des Epigramms, (der fast allein die Franzosen zu lachen macht,) ist ein Spiel von Vorstellungen vor dem Verstande, das komische z. B. in der Caricatur oder den Schwänken des Possenspiels ist hingegen ein Spiel für die Phantasie und anschaulich. Hier ist das komische dem Schönen verwandt, das witzige hingegen, dem Talent nach, ihm eher entgegengesetzt. Nur vom komischen mit seinen anschaulichen Darstellungen wird das Genie in Anspruch genommen, ihm gehört alles ideale in der Welt des Lachens. Das komische beherrscht die Ideale einer verkehrten Schönheit und Erhabenheit; es hat seine eignen ästhetischen Ideen und Ideale (z. B. in Hogartschen Caricaturen oder im Donquixote, Sancho, Fallstaff,) wie das Schöne.

Woher nun das ästhetische Interesse an dieser komischen Weltansicht? Wir können diese Frage mit der, nach dem ästhetischen Interesse des traurigen zusammenziehen. Es liegt beym komischen und tragischen auf gleiche Weise eine religiöse Ansicht der Dinge zu Grunde, in welcher die Natur und ihre Nothwendigkeit von der Idee überwunden wird.

Beym Schönen und allem Contemplativ-Erhabenen gehen wir von der Zweckmäßigkeit der Natur aus, und ordnen so in der Ahndung das Endliche den Gesetzen seines ewigen Wesens unter. Im tragischen und komischen hingegen gehen wir aus von der Erscheinung der Zweckwidrigkeit in der Natur, über die sich aber in der Idee die Freyheit unsers eignen Wesens erhebt. Das Tragisch-Erhabene und die elegischen Ideale

der unendlichen Sehnsucht gehen von dem für mich zweckwidrigen in der Natur, vom Unglück aus, erheben sich aber über dieses durch das innere Bewußtseyn des freyen Charakters. Die komische Weltansicht geht hingegen aus von dem, was an sich seinem Zwecke zu widersprechen scheint, sie öffnet uns die Aussicht in die Welt des bösen Geistes; aber auch dadurch werden wir uns der Freyheit des eignen Geistes bewußt, der sich über jedes ausgesprochene Gesetz in Gedanken zu erheben und ihm zu trotzen vermag, der sich nicht gezwungen fühlt, den Regeln der Gewohnheit und des Anstandes zu folgen, der sich sogar über jede Formel sittlicher Vorschriften zu erheben vermag.

Zu nichts in der Welt gehört festerer Glaube, als zum rechten, herzlichen, aufrichtigen Lachen; denn der Teufel ist der wahre Polykomikus, der, wie Mephistopheles berichtet, den verkehrten Kopf im Schilde führt. Sein Reich sieht der Lachende vor Augen, und darf es um des Glaubens willen doch nicht fürchten.

c) Von der religiösen ästhetischen Weltansicht.

§. 247.

Das gemeine Interesse der Geschmacksurtheile gründet sich nur auf die Anforderungen einer freyen Unterhaltung; jedes frische Leben in anschaulicher Darstellung genügt ihm. Das hohe Interesse des Geschmacks hingegen ist von religiösem Ursprung; es beabsichtigt eine ästhetische Weltansicht, welche nichts anders ist als ästhetische Unterordnung der Natur unter die Religionsprincipien des Glaubens. Auf die Frage nach

Bedeutung und Werth des Schönen im Leben erhalten wir nämlich die doppelte Antwort: erstlich das Schöne gefällt in der Unterhaltung und wir interessiren uns dafür, weil es eine Art des Gefälligen zeigt, die gesellschaftlich mittheilbar ist und mit der man sich lang beschäftigen kann, ohne zu ermüden. Die Lust am Schönen hat ein geselliges Interesse. Zweytens aber, was wichtiger ist, der hohe Werth, den wir dem Schönen geben, entspringt aus der Verbindung desselben mit den Ideen der Vernunft; die freye Einheit und Harmonie seiner Form ist es, woran der nach Zwecken suchende Blick in der Natur sich halten und wodurch er sein gefühltes Bedürfniß befriedigen kann. Es liegt also hier dem Werthe des Schönen etwas zu Grunde, was von schwerer speculativer Untersuchung ist, der Grund aller Zweckmäßigkeit der Natur. Jenes Interesse der Unterhaltung ist das erste und das nächste, wodurch wir am Schönen Gefallen finden, wobey der Geschmack wohl auch gemeinhin stehen bleibt. Aber das würde den hohen Werth nicht rechtfertigen, den wir dem Schönen im Leben geben. Diesen bestimmt allein das religiöse Interesse, dessen Anforderungen an Geschmack und Genie nicht nur auf vereinzelte künstlerische Darstellungen oder auf gesellige Uebung und Unterhaltung gehen, sondern ihm ist schön im Großen das Leben der Natur. Wir suchen dann mit unserm rein ästhetischen Urtheil nicht nur hier oder da einzelne schöne Formen auf, sondern es liegt ihm aus ästhetischer Idee eine ganze eigene Weltansicht zu Grunde; wir gehen mit unserm ästhetischen Urtheil auf eine eigne Gesetzgebung im Daseyn der Dinge, indem wir das unends-

liche Spiel der Formen der Natur den Gesetzen des Schönen und Erhabenen unterworfen achten.

Diese ästhetische Unterordnung der Natur oder vielmehr des Wesens der Dinge, wie es uns erscheint, unter die religiösen Ideen, hat wieder zwey Gestalten. Entweder gehen wir von der natürlichen Ansicht der Dinge aus, und beurtheilen diese nach ästhetischen Ideen in der Kunstanschauung der Natur; oder wir suchen eine bildliche Hypotypose der religiösen Ideen selbst in einer ästhetischen Symbolik.

§. 248.

Für die Kunstanschauung wird das Ganze der Natur in ihrem Leben zum Thema der Geschmacksbeurtheilung, anfangs in dem Wechsel ihrer anorganischen Erscheinungen in himmlischen und irdischen Bewegungen, dann im Spiel des organischen Lebens, wie der Geist in ihm sich spiegelt, an ihm sich bewegt, endlich im Leben des Geistes selbst und in der Geschichte der Menschen.

Dem philosophisch gebildeten Geschmack kann es hier deutlich werden, wie in dieser Kunstanschauung im Großen die religiösen Ideen ästhetisch aufgefaßt wiederscheinen. Die Ideen der Religionslehre waren diese drey. Erstens die intelligible Welt als Reich der Zwecke; zweytens unter der Idee der Freyheit der Widerstreit des Guten und Bösen, und drittens die Gottheit als Ideal des höchsten Gutes. Darauf beziehen sich dann folgende Abstufungen der ästhetischen Ideen.

1) Epische und idyllische ästhetische Ideen, wie die Dichtung sie in allen Uebergängen von der Idylle zum höchsten Epos, so wie im Roman

darstellt. (Dahin gehören auch die architektonischen Ideen des griechischen Tempelbaues, die meisten plastischen Ideale der Griechen und ihre meisten öffentlichen heiligen Gebräuche.) Die reinste ästhetische Weltansicht. Begeisterung.

2) Tragische und komische (dramatische) ästhetische Ideen durch den Conflict des Zweckwidrigen mit dem Zweckmäßigen in der Natur und die Erhebung der Freyheit, (wie oben [§. 246.] schon gezeigt wurde,) also im bestimmten Verhältniß zur zweyten religiösen Idee. Demuth und Resignation.

3) Lyrische ästhetische Ideen, welche in rhythmischen und musikalischen Bewegungen das Ideal der göttlichen Weltregierung selbst zu berühren streben. (Dahin gehören die großen Wirkungen der Kirchenmusik, der antistrophischen Bewegung, des Rhythmus in Oden und Dithyramben, des Chorgesangs.) Andacht und Anbetung.

Durch diese drey Formen der epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Idee macht sich also die vollständige religiöse Unterordnung des Wesens der Dinge unter das höchste ideale Princip des Zweckes (§. 162. und §. 215.), indem wir die erscheinende Zweckmäßigkeit in der Natur nach der ersten Form unterordnen, in der erscheinenden Zweckwidrigkeit aber uns doch nur der Ueberlegenheit der Idee über das Endliche bewußt werden, und so diese Zweckwidrigkeit als eine nur anscheinende tragisch, elegisch oder komisch verwerfen.

So sind in der ästhetischen Weltansicht der Religion alle Widersprüche der Speculation zu einer Harmonie des Lebens versöhnt; allgewaltig strömt durch die Zeit

die Grundmelodie der Sphärenmusik; auch alle Dissonanzen klingen aufgelöst mit ein in die Weltakkorde und heben nur die Kraft ihrer Harmonie, indem die drey ästhetischen Grundstimmungen des Geistes, die drey religiösen Gefühlstimmungen, Begeisterung, Resignation und Andacht; Sieg, Heldentod und Opfer in ein Leben zusammentönen nach der ewigen Zahl unerforschtem, heiligen Gesetz.

Die Kunstanschauung der Natur gibt vorzüglich die allein richtige ästhetische Beurtheilung der Zwecke in der Geschichte der Menschen. Das Leben in der Geschichte der Völker, das Spiel und der Wechsel ihres Geistes nach Zeit und Ort ist hier das größte künstlerische Gemählde. Daher z. B. schreibt sich das besondere Interesse, mit dem wir jede Volksdichtung betrachten. Wir beziehen unser ästhetisches Urtheil da nicht bloß auf fertig gewordene Dichtung, Statue oder Gebäude, wiefern das klassisch ist oder nicht, sondern wir erblicken zugleich das Leben des dichtenden Volkes selbst durch sie, und dieß wird überall unser ästhetisches Urtheil ansprechen, nicht nur in den Meisterwerken der Griechen, sondern auch in den rauhen Tönen der Edda oder jeder andern Nationalpoesie. Die Kunst für sich ist in ihren Idealen dem Leben untergeordnet, nur ein Vorbild desselben; aber als Nationaleigenthum eines Volkes ist seine schöne Kunst der Ausdruck seines Lebens selbst, die einzige Blüthe dieses Lebens, die wir noch brechen können. In diesem Leben des Volks tritt also geschichtlich die schöne Kunst, in seinen Sitten, seinem öffentlichen Leben, in seiner Dichtung, seiner Baukunst, seinen heiligen Gebräuchen wieder in

die Naturschönheit ein, und gibt uns darin die höchste, lebendigste Darstellung alles Schönen.

Unser Zeitalter, das freylich in dieser ästhetischen Vergleichung sich wenig geschmeichelt finden wird, scheint für eine solche Ansicht eben nicht vortheilhaft gestimmt. Vielmehr ist es bewiesen, daß der Staat eine Handmühle sey; es fragt sich nur, ob der Polizeyminister, der Finanzminister, oder wer sonst den Griff in der Hand behalten solle; ich meine aber, daß jedesmal der Oberfeldherr zuletzt durchgreifen und auf allen Mühlen für seine Rechnung mahlen lassen wird. Für eine ästhetische Ansicht stimmen leider nur noch einige exaltirte Philosophen und durchs Land ziehende Poeten, die eine Wallfahrt über sechs Werkeltage erheben und einen Weinachtsabend mehr werth halten, als einen Fichtenbaum.

§. 249.

Das andere war die religiöse Symbolik. Religiöse Ideen nennen uns nothwendige Geheimnisse unsers Geistes; jeder Ausspruch derselben ist also bildlich. Für eine solche Symbolik haben aber nur wenige Bildung und Kraft genug, um ihre Beurtheilungen nach reinem Geschmack, nach Gesetzen des Schönen und Erhabenen zu machen, ohne Verfälschung mit nur angenehmen subjectiven Gefühlsstimmungen. Daher finden wir hier so vielerley Vorstellungsarten, als es irgend Stimmungen des Gefühls und der Phantasie geben mag. Die Farbe der religiösen Symbolik eines jeden hängt dann vom Temperamente ab, vorzüglich vom überwiegenden sanguinischer oder melancholischer Gefühlsstimmurg. Daher überwiegt hier immer ent-

weder Vorliebe für das Reizende, oder für das Rührende. Einige erfreuen sich gern mit den Bildern einer andern Welt, in deren Paradiese oder Wallhalla alles aussieht, wie hier, nur daß man vollauf zu essen und zu trinken hat und der Sorgen überhoben ist. Die Freunde des Rührenden hingegen lassen sich von den Unvollkommenheiten und Mängeln dieses Lebens in der Phantasie recht niederdrücken, um so zu der Stimmung unendlicher Sehnsucht nach dem Ewigen zu gelangen. Die geniale Erfindung ist aber hier offenbar noch lange nicht erschöpft. Alle bisherigen Dichtungen von Paradies, Wallhalla und Elysium stimmen auf denselben Eudämonismus des anmuthigen Schäferlebens zusammen,

sie beschneiden die Nägel in Ruh' und Fried'
und singen ihr Klimpimper-Lied.

Das tausendjährige Reich, das neue Jerusalem, in welchem Bunians Christ und der Herr von Ostenheim glücklich angelangt sind, oder die seligen Inseln des Ardinghello sind nur verschiedene Erzählungen von dem Lande, in welchem uns zum glücklichen Feyerabend die gebratenen Tauben ins Maul fliegen. In diesem Himmel müßte uns allen aber bald so langweilig zu Muthe werden, wie den griechischen Helden in Elysium. Der Himmel voll Hoffnungen der Kraft und Thaten fehlt uns noch.

Jeder unausgebildeten Speculation ist eine Verwechselung der religiösen Symbolik mit Metaphysik eigenthümlich; man nimmt das sinnliche Bild für die Sache. So verwandeln sich vor dem religiösen Traum die Geheimnisse der Religionslehre in Mysterien, in die noch Einweihung möglich ist, welche natürlich

zwey Grade hat, einen untern Grad der Layen und des Aberglaubens, wo man diesen das höhere Licht aufgehen läßt, und einen höheren der Priester und des Unglaubens, wo man entdeckt, daß nichts dahinter ist.

Diese Verwechselung der Symbolik mit Mysterien ist Mysticismus in eigenthümlichster Bedeutung. Schönheit und Erhabenheit interessirt uns natürlich für Liebe, reine Geschmacksunterhaltung und Andacht. Zwischen diese drey fallen also in wunderlichen Verzerrungen alle die Gefühlsstimmungen, welche getragen von den Bildern einer hinlänglich dienstfertigen Phantasie, das heilig verehrte Spielzeug der Mystiker sind.

Der doppelte Mißgriff, das Subjectiv-Angenehme für Schönheit und das Bild für höhere Einsicht zu nehmen, macht aber, daß dieser Mysticismus für Geschmack und schöne Kunst gar keinen Werth hat, sondern nur zu Verunstaltungen von Werken der schönen Kunst dient. Indessen ist der Mysticismus noch erträglich, der sich in abentheuerlichen, wilden Phantasien gefällt, wenn darin gesunde Kraft genialer Erfindung erscheint; ekelhaft aber wird jeder andere, der seine Andacht mit der Geschlechtsliebe vermischt, und sich nur in kraftlosen, süßen Empfindungen ausströmt.

§. 250.

Für gebildete Speculation zeigt sich die religiöse Symbolik auf zweyerley ganz verschiedene Weisen, einmal nur zur Erweckung der Andacht als Religionscultus und dann in wirklichen Vorstellungen einer höheren Welt als Mythologie.

Der Cultus symbolisirt uns die Unterordnung

unſers Lebens unter die religiöſen Ideen, durch heilige Gebräuche und erhabene Kunſtwerke (lyriſche Dichtung, Kirchenmuſik und erhabene Architektur). Der Cultus gibt uns die Kirche und ihre Verſchiedenheiten nach den verſchiedenen Symbolen der drey religiöſen Ideenformen: erſtlich der Vereinigung der menſchlichen Geſellſchaft zu einem Reiche Gottes, zweytens der Reſignation, der Demuth und Unterwerfung unter die heilige Allmacht, und drittens der Anbetung.

Mythologie, das heißt, wirkliche Dichtung von Geſtalten einer höheren Welt mit Göttern, Dämonen, Genien und Engeln, iſt hingegen nur durch Uncultur des Verſtandes Sache der Andacht geworden; für gebildete Speculation bleibt ſie Spiel der Dichtung. In der fortſchreitenden Bildung müſſen Mythologie und Cultus freylich immer vermengt und myſtiſch mißverſtanden vorkommen; doch zeigt uns ſchon die Geſchichte, daß ein Volk mit Geſchmack auch dem Geſchmack ſeine Mythologie vindicirt, ohne ſie im Ernſt für Wahrheit oder ein heiliges Symbol der Andacht zu halten. Sie bleibt dann immer der Willkühr dichteriſcher Erfindung überlaſſen. Die leichtſinnige Mythologie der Griechen iſt die geſchmackvollſte, die wir kennen; aber in ihr iſt auch die Metaphyſik, welche vielleicht zu Grunde lag, ganz vergeſſen; jene alten Götter ſpielen unbedeutende Rollen, und Werth für Andacht hat ſie gar nicht, indem ihr ſogar die Idee der Gottheit fehlt. Dagegen haben die geſchmackloſen Ebräer ſich für Andacht ausgebildet. Ihre Religion iſt überreich an heiligen Gebräuchen; aber ihr erſtes Dogma: du ſollſt dir kein Bildniß machen, das Verbot

aller Mythologie und die Idee eines Gottes, die erste belebende ihrer Andacht. Bald schlich sich freylich auch bey ihnen eine gehaltlose Mythologie ein als Mißbrauch, mit der wir uns schon so manches Jahrhundert lang plagen, um Geschmack hinein zu bringen, ohne doch eine andere Ausbeute zu erringen, als die wenigen mahlerischen Ideale der Madonna, einiger Kinderköpfe und einiger Greise.

Bedeutung über leere Allegorie hinaus kann die Mythologie nur dadurch bekommen, daß sie in das öffentliche Leben und die Gebräuche eines Volkes tief eingreift. Dieß geschah in unsrer Geschichte nie ohne Kinderglauben; daß es aber darum nicht auch ohne diesen bey wiederkehrendem Geschmacke möglich sey, ist noch nicht entschieden. Die Elemente aller bisher geschichtlichen Mythologie sind fabelhaft gewordene Geschichte, Metaphysik (vorzüglich Naturphilosophie und Kosmogenie) und endlich sittliche Hypotypose. Kosmogonische Mythen gehören dem philosophisch Erhabenen, sittlich idealisirende dem geistig schönen und heroischen. Physische Allegorie ist das Wesen der indischen Mythologie, sittliches Ideal das der griechischen, vorzüglich in ihrer künstlerischgrößten Vollendung, den Idealen ihrer Bildhauerey. Denken ließe es sich noch, daß dereinst von einem kommenden Genius die tiefe Bedeutung kosmogonischer Mythen, (nicht aus dem Ursprung der Dinge der Zeit nach, sondern aus den gestaltenden Principien selbst,) mit Kraft, Leben und Reinheit sittlicher Ideale vereinigt und darin eine größere Mythologie erfunden würde.

§. 251.

In Rücksicht dieser metaphysischen Mythologie müssen wir endlich zum letztenmale der mythologischen Religionsphilosophie entgegen treten, in deren Geheimnisse man uns neuerdings wieder einzuweihen sucht. Wir begreifen hier wohl, woher sie das Interessante ihrer geheimnißvollen Sprache entlehnt, sie täuscht mit tiefer Weisheit, indem sie uns Allegorien für Wahrheit unterschiebt, Symbolik für Wissenschaft, wie alle Priester-Kasten und Mystagogen der Vorzeit.

Wenn wir uns auch nicht auf die Emanationen aus dem Ensoph verstehen, auch die Geburt, Erzeugung, Erschaffung der Sephiroth und Aeonen aus dem höchsten Wesen, nebst ihrer Rangordnung nicht begreifen, so wird doch deutlich seyn: wie die Heimarmene, der Athor, die uralte Nacht aus dem Schooße der unendlichen Finsterniß vor dem Anfang der Dinge das Oum, (das Tohu va Bohu, das Chaos oder die materia prima) geboren hat; wie dann das Brahma, Parabrahma, (der Ruach Elohim, der Ormuzd, der erste Beweger, das ewige Licht, das Wort, der Logos) das Chaos berührte, die Geheimnisse der Schöpfung geschahen und aus dem Motta, dem großen Ey die heilige unzertrennliche Trimurti hervorging, die göttliche Dreyeinigkeit. Brahma, die schaffende Kraft, der das Buch der Natur hält; Schiwen das Feuer, der Zerstörer, Umwandler und Rächer, der Herr des Himmels und der Erde und der Unterwelt mit dem Dreyzack und Wischnu der Erzeuger, dessen Symbol das Wasser, der Mittler und Versöhner, der auf der Schlange im Milchmeer ruht, bis er zum Wohl der Menschen erwacht, der Wohlthäter der Menschen,

Madhava, Khesava, Krischna, der die Welt vom Bösen befreyt.

Es kehren in dieser mißverstandenen Weisheitslehre immer dieselben Bilder wieder, und der scheint bey uns leicht der Klügste, der von den entlegensten Völkern die am fremdesten klingenden Namen entlehnt.

Auch die philosophischen Beweise für solche geheime Lehre können wir leicht nachweisen. Wir können sie mit Spinoza und Schelling aus der Logik entlehnen oder in Jordan Brunos Geschmack der Mathematik verdanken, indem wir die allgemeinsten Formen unsrer logischen oder mathematischen Abstraction zu göttlichen Personen transsubstantiiren.

Logisch gehen wir von dem Alleins der absoluten Identität (A ist A) aus, construiren dann durch das Verhältniß der Allgemeinheit zur Besonderheit weiter, und sehen endlich den Philosophen vor einem Gotte knien, dessen drey Personen der Obersatz, Untersatz und Schlußsatz eines Schlusses sind. Der Vater ist die absolute Regel, der Geist die absolute Urtheilskraft, der Sohn aber der absolute Schlußsatz.

Noch besser gelingt das mathematische Spiel. Die Schöpfung aus dem Nichts wird begriffen aus dem Gesetz: $0.\infty = 1$. Das Geheimniß der Dreyeinigkeit wird klar eingesehen durch die Regel $\frac{\infty}{3} = \infty$; es ist nur ein Wesen, aber drey Personen, denn der unendliche Theil ist gleich dem unendlichen Ganzen.

Gehen wir aus von der vollkommensten Gestalt der unendlichen Kugel: so lernen wir begreifen, wie nur in der Monas der höchsten Einheit, der ersten ewigen Kraft im unendlichen Linienziehen vollendete Unendlichkeit statt findet; wie das unendliche Ganze wieder die

ewige Trias enthält in den drey Lothen durch einen Punkt, in jeder Monas aber eine Dyas entgegengesetzter Richtungen durch einen Punkt. Ja wir verstehen: wie durch den Wahnsinn der uralten Mutter das Böse dem Guten entgegen tritt, der göttliche Hund vom Wolfe angefeindet wird; wie deßhalb die Dyas und Trias aus dem Unendlichen nicht der unendlichen Vollständigkeit, sondern durch den Abbruch, den ihm das Böse machte, nur einem Bruche aus ihr gleich kommt. Denn die absolute Totalität der Fläche wäre $= 4\infty^2$; das ist aber viel über die Möglichkeit, die unendliche Ebene ist nur $= \pi\infty^2 = 3,1415..\infty^2$; die absolute Totalität des Raumes aber findet sich anstatt $8\infty^3$ nur $= \frac{4}{3}\pi\infty^3 = 4,18879..\infty^3$, so daß das Gute dem Bösen in der Welt nur um 0,37758 überlegen ist.

Ihre Farben kann nämlich jede mythologische Erzählung doch nur von unserer Naturkenntniß entlehnen; sie muß sich also entweder an die großen Bewegungen der äußeren Natur, oder an die sittlichen Ideale der innern Natur anschließen. Macht aber an diese schlichte symbolische Erzählung die mythologische Philosophie Ansprüche, so werden sich anstatt jener großen astronomischen und physikalischen Gesetze nur die skelettirten Formen der Logik oder Mathematik zeigen, nach denen man sich streitet, ob der Dualismus der analytischen Einheit (Form und Materie, der Geist und das Chaos, der Gute und der Böse) oder die Trinität der synthetischen (Form, Erfüllung der Form und erfüllte Form, das Ewige, Unendliche und Endliche, der Schöpfer, Rächer und Versöhner u. s. w.) das Urwesen sey.

Endlich ihrem Zwecke nach wird jede philoso-

phische Mythologie wieder dem Interesse der drey religiösen Ideen folgen, indem sie versucht, ihre drey Geheimnisse zu deuten, nämlich: 1) das von der Bestimmung des Menschen durch Erzählungen von der Seelenwanderung (nebst Unterwelt, Erde und Himmel, auch Geister- und Götterlehre); 2) das Geheimniß vom Bösen und Guten durch die Erzählungen vom Sündenfall, und 3) das der Weltregierung durch die jedesmalige Lehre von der Versöhnung. So finden wir dann auch geschichtlich Seelenwanderung, Sündenfall und Versöhnung als die drey Grundlehren jener uralten philosophischen Mythologie, aus der sich alle uns bekannten Mythologien gebildet haben, und am weitesten von ihnen entfernt sich noch die neue griechische (homerische) die eben nur dem Geschmack und nicht der Philosophie dient.

In der Kindheit der Philosophie ging der vernünftelnden Phantasie des Orients Mythologie und Philosophie ganz in eins auf, weil die Idee der Wissenschaft noch nicht erfunden war. Erst bey den Griechen, nach den Zeiten der Orphischen Weisheit, schieden sich Schönheit und Wahrheit in ihren Ansprüchen deutlicher von einander, der Geschmack und die Wissenschaft erhielten ihre gesonderten Gebiete; der Kampf der Philosophen um die Wahrheit mit den Mythen der Priester begann. Sobald in späterer Geschichte der Philosophie die phantasirende Vernunft wieder auf philosophische Intuition (als Ekstase oder intellectuelle Anschauung) zurückgeführt wurde, mußte sich aber auch das Wohlgefallen an jener Vermengung des Mythologischen mit der Philosophie er-

neuen, wie wir dieß jetzt in der deutschen Philosophie nochmals bestätiget sehen.

So führt uns der Schluß unsrer Betrachtungen auf diejenige Opposition zurück, welche den Hauptzweck des ganzen zweyten Theils unsrer Untersuchungen machte, Befreyung der Wissenschaft von mythologischer Religionslehre. Wir mußten dort eine weitläuftige und verwickelte Deduction jeder einzelnen Gedankenform, durch die wir uns die Einheit in unsern Erkenntnissen zum Bewußtseyn bringen, geben, weil nur dadurch das Verhältniß des logischen und transcendentalen Denkens, der analytischen und synthetischen Einheit, des Allgemeinen und der Verbindung richtig verstanden werden kann. Nur durch diese vollendete Ausbildung der speculativen Abstraction wird es deutlich, auf welche Art die Gesetze der Einheit nur in der Verbindung wirklich gegeben sind, einmal als Gesetze der Kategorie mit logischer Unterordnung der Natur unter diese, und dann als Gesetze der Idee mit ästhetischer Unterordnung des Wesens der Dinge; daß hingegen das Allgemeine und der Begriff für sich nur die Verstandesinstrumente der sich selbst beobachtenden Vernunft bleiben. Denn das ist der Hauptfehler in der Geschichte der Philosophie, der sich epochenweise immer von neuem zeigt: Verwechselung des Verhältnisses der Verbindung zum Verbundenen mit dem logischen Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern; dadurch die Annahme der Allgemeinheit zum Princip der Nothwendigkeit und des Guten, Erdichtung einer mystischen Abstraction, welche im Begriff das Wesen der Dinge behalten will und so die leere Gedankenform transsubstantiirt. Diese

mystische Abstraction ist es, welche den Begriff zur Substanz macht; daher das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern mit dem des Geistes und der Materie (bey uns unter dem Ausdruck des Ideellen und Reellen) vermengt, und so in reiner Logik dem Philosophen die Schlüssel zum Geisterreich überliefert für Emanationslehre, Kabbala, Ekstase und intellectuelle Anschauung. Diese mystische Abstraction also erzeugt alle mythologische Philosophie, bey ihr stehen auch viele unsrer neuen deutschen Philosophen. Sobald aber der Reiz der Neuheit verschwunden seyn wird, muß diese neue Mythologie ihre nackte Armseligkeit verrathen. Philosophische Wahrheit ist schon mit so schneidender Bestimmtheit bekannt, daß eine dem Geschmack huldigende frey dichtende Einbildungskraft dieser wahr seyn sollenden Mythologie nicht mehr zu Hülfe kommen kann. Die neuen Lehrer machen daher bis jetzt die Mystagogen, behalten ihr tiefstes Geheimniß für sich, und deuten ihrem Volke nur die Symbole fremder Völker als die ersten Anklänge dieser hohen Weisheit. Nöthigt sie aber der Fortgang dieser Geschichte, das eigne Geheimniß klar auszusprechen, so werden sie durch das heilige Feuer ihrer Mythen die ganze philosophische Wissenschaft zu einigen leeren logischen Formen zusammengebrannt und auf der Brandstätte ihrer Tempel und Palläste ein eitles Schaugerüste rhetorischer Decorationen finden.

Der Standpunkt der ästhetischen Weltansicht ist der höchste für menschliche Wahrheit; nur von ihm aus ist es möglich, mit ungetrübter Klarheit Werth und Zweck des Lebens zu fassen, so wie der Kunst. Diese Weltansicht in einer Totaldarstellung wissenschaftlich zu

fixiren, ist der große Gedanke, um den sich unter uns die Schellingische Schule müht, und den sie mit ihrer In-Eins-Bildung von Geschichte, Erfahrung und Speculation auszuführen hofft. Hier ist Fülle und Reichthum des Stoffes, der noch auf manche Weise glänzend und mit Beyfall behandelt werden kann, ehe der darin verborgene Widerspruch für die modische öffentliche Meinung der mitsprechenden klar wird, denn diese wird zunächst nie durch das eindringende Studium weniger, sondern durch den leichten Ueberblick der lesenden und hörenden Menge bestimmt.

Unser Zweck ist erreicht, wenn wir nur einigen der tiefer eindringenden deutlich gemacht haben, daß grade diese ästhetische Weltansicht, weil sie dem ungetheilten Leben selbst gehört, nicht Sache der Wissenschaft sey, daß vielmehr die Wissenschaft nur in der Trennung geschichtlicher, speculativer und inductorischer Untersuchungen gedeihen könne.

Das gemeine Urtheil wird in vielen Fällen durch den Widerwillen gegen das Arbeiten überhaupt bestimmt; vorzüglich leitet das unser Urtheil oft in Sachen des Geschmacks. Fertig zu seyn, ehe man noch angefangen hat, ist ein allgemeiner Wunsch. Da ist dann der Vortheil der Dichtung, Unterhaltung zu geben, ohne daß man zu arbeiten braucht. Der Dichter hat die Arbeit für uns unternommen; wir sehen dem nur zu, was er gemacht hat, und lassen es uns gefallen. Das Gleiche muthen wir auch dem Redner zu, und dieselbe Behaglichkeit wird endlich auch vom Philosophen gefordert; hier aber widerrechtlich. Der schöne Vortrag nimmt überhaupt unser Urtheil nur so weit in Anspruch, daß wir entscheiden sollen, ob die Vorstellung im Ge-

mählde, Gedicht, Schauspiel uns gefalle oder nicht; dabey können wir ohne alle Anstrengung nur zusehen und das Gefühl bringt uns ungerufen das Urtheil über die Schönheit schon mit. Philosophisches Raisonnement hingegen soll unser Urtheil selbst bilden. Wir haben am philosophischen Vortrag gar nichts, wenn er uns nicht zum Selbstdenken, also zur Arbeit nöthigt, und so muß sich jedes Philosophem schon durch die bloße Form des Vortrages von der schönen Darstellung unterscheiden. Es darf nicht ohne Arbeit verstanden werden, sonst ist es seicht und platt oder eine unverständliche Phantasmagorie, die nur durch das Seltsame der Zusammenstellung gefällt für den Scherz, nicht aber im Ernst durch ihre Wahrheit.

Alles, was Werth hat im Leben, und alles, was Ansprüche darauf machen kann, zu gefallen, das geht auf die Schönheit des Lebens. Philosophie also auch eben sowohl wie die Dichtung. Aber die Werke der schönen Kunst sollen die Schönheit des Lebens uns im Bilde vorführen, hingegen philosophische Untersuchungen dem eignen innern Leben erst die Schönheit anbilden. Wer die Philosophie tadelt, weil ihre Darstellung nicht poetisch sey, gleicht dem Unwissenden, der die Bilder der Götter nicht im Tempel sucht, sondern in der Werkstätte des Bildhauers, wo sie erst entstehen sollen, und dann ausruft, wenn er die Steine behauen sieht: Staub finde ich wohl, aber keine Götterbilder. Das Werk der schönen Kunst gleicht hier dem Tempel, die Philosophie der Werkstätte; aber der Tempel enthält nur Nachbilder der Götter, Philosophie hingegen arbeitet nicht für diese, nicht für den Tempel, in dem man die Götter verehrt, sondern für den Olymp, in dem sie leben.

Philosophie und Dichtung haben beyde den gleichen Zweck, die Schönheit im Leben des Menschen, aber sie wirken darauf hin auf ganz verschiedene Weise. Die Kunst stellt nur Vorbilder der schönen Erscheinung des Lebens auf, zur Nachahmung und zur Belebung der Idee. Philosophie hingegen hat einen Theil der Bildung des Menschen selbst unmittelbar übernommen, sie soll suchen das schöne Leben selbst dem Einzelnen und der Geschichte der Menschen anzubilden. Dem geheimnißvollen Kampfe des Geistes mit der Natur ist es aufgegeben, das Feuer dem Himmel selbst zu entwenden und nicht aufs neue der fremden Hülfe des Titanen zu vertrauen; wir sollen in lebendiger Schönheit das Göttliche dem Irdischen verbinden. Dieß ist das Ziel der Dichtung eben wie der Philosophie; aber der Dichter spricht nur zum Gefühl, erregt den Enthusiasmus, läßt das Urbild des Schönen vor unserm Blicke vorübergehen, um der Seele die Begeisterung mitzutheilen, die ihr in Arbeit und Mühe, Muth und Kraft zur Erringung des Preises behält. Der Philosoph hingegen gibt uns eine Aufgabe für diese Arbeit selbst, er spricht zur Ueberzeugung und soll Grundsätze geben für den Charakter. Nur nach durchlaufner Bahn vereinigen sich beyde bey dem gleichen Ziel der höhern Bestimmung des menschlichen Lebens. In dem beschränkten Spiel von eignem Freud' und Leid, in der beklommnen Enge des individuellen Bedürfnisses, in der Verwirrung einer werthlosen Geschäftigkeit und in der Zerstreuung des nächsten sinnlichen Einflusses läuft das Leben des Einzelnen ab ohne Idee, ohne Größe, ohne Sammlung, Ruhe und Haltung: da greifen zwey höhere göttliche Führer in dieß enge Leben ein,

die Genien der Wahrheit und Schönheit; zerreißen den Vorhang, der den Blick hinaus verwehrte; lassen uns schauen des Ganzen urkräftige Bewegung, wie des Lebens Fluthen sich in einander stürzen; und führen uns dem freyen, großen Leben zu, das die Pulse des Enthusiasmus bewegt und die Kraft des Charakters, in dem allein der Geist seine eigne Göttlichkeit wieder fühlen lernt.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fries, Jakob Friedrich,

Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft

Bd.: 3

1831

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7/26
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916135-9